24e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 26 — 26 JUIN 1902
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément.*
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ LXIV. — La danse *(fin)*

REFUS D'ABSOLUTION. — INTERDICTION PUBLIQUE DE LA DANSE. — TEMPUS LOQUENDI, TEMPUS TACENDI. — DES TIRADES ORATOIRES SUR LA DANSE. — PETITS REMÈDES A DE GRANDS MAUX. — CREDENDUM EST PŒNITENTI.

Pour répondre à l'attente de mes lecteurs, il me faut descendre aujourd'hui sur le terrain des décisions d'ordre tout à fait pratique, qui intéressent journellement l'exercice de leur saint ministère. Sans doute, les principes déjà posés et développés renferment virtuellement toute la casuistique détaillée de la danse ; mais il y a quelquefois loin des principes à la réalité contingente de leur application. C'est ce chemin que je voudrais abréger un peu pour ceux qui n'ont pas le goût des longues déductions et qui aiment toujours mieux voir l'auteur d'une méthode en montrer la valeur par son immédiate vérification expérimentale. Le plus simple sera de prendre une à une les principales difficultés dont la danse est l'occasion dans les paroisses et d'en donner à part la résolution convenable.

1. *Des refus d'absolution.* — L'exercice de la danse peut-il motiver un refus d'absolution ? Que penser des confesseurs qui par principe refusent, et de ceux qui par principe accordent l'absolution aux danseurs ? La question a déjà été abordée sommairement dans notre précédente étude. Il importe d'y revenir pour l'étudier à fond.

Il est clair, tout d'abord, que si le danseur est en même temps pécheur, son cas rentre dans la règle commune. Les péchés graves commis à la danse, ou à propos de la danse, n'ont rien qui puisse les soustraire à l'application des principes ordinaires de la théologie morale. Tout pénitent qui se montre insuffisamment contrit de ses fautes passées, insuffisamment résolu à éviter la faute future, tout pénitent enfin qui est *male dispositus* au moment de la confession et ne présente pas une matière valide au sacrement, doit être ajourné. Là-dessus point de doute, pas plus que sur la décision opposée, concluant à l'absolution quand le pécheur est actuellement *bene dispositus*. Là n'est donc point la question sur laquelle on discute si vivement entre confrères.

Le problème à résoudre est celui-ci : Pour une personne qui ne commet point de fautes graves à la danse, le fait pour elle d'y participer est-il théologiquement un motif suffisant de lui refuser l'absolution, à cause des inconvénients que le confesseur redoute de la danse par ailleurs ?

Les uns disent *non*, parce que, en définitive, au tribunal de la Pénitence chacun doit être jugé suivant ses œuvres, sa conscience personnelle, son individualité, et non d'après les péchés des autres. D'ailleurs, d'après la morale et le bon sens, la danse *per se* n'est pas prohibée. Il n'y a donc point de mal à s'y livrer quand elle ne grève *per accidens* d'aucun péché la conscience du danseur. Et puis, comment refuser l'absolution aux uns et pas à tout le monde dansant d'après une même règle uniforme ? Or, la refuser à tout danseur quelconque, toujours et partout, qui l'oserait ? Il faut donc ne la refuser à personne, à personne au moins de ceux dont nous parlons expressément, qui ne sont pas pécheurs précisément en tant que danseurs.

A cela, d'autres confesseurs répondent que les danses sont toujours périlleuses, au moins par présomption générale légitime ; que beaucoup de gens prétendent n'y point pécher qui y pèchent très réellement ; que, en tout cas, si tel danseur est innocent, la grande majorité ne l'est pas, et que le souci du plus grand bien de tous doit passer avant les considérations individuelles ; d'où ils concluent que pour supprimer la danse on peut très bien se servir du confessionnal. L'expérience prouve que ce moyen a souvent réussi. Nombre de paroisses ont été préservées par cette méthode. En admettant même que le système des refus d'absolution n'ait pas toute l'efficacité désirée, il aurait au moins l'avantage de préserver un cer-

tain nombre plus ou moins grand d'âmes timorées qui sans cela se laisseraient entraîner.

Résultat pratique : le curé de la paroisse A... refuse les danseuses aux Pâques, et le curé de la paroisse voisine B... les accepte. Contradiction déplorable, du plus fâcheux effet sur les fidèles !

Mon avis ? Le voici, bien simplement. On n'a jamais le droit de se servir du refus d'absolution pour une fin bonne quelconque extrinsèque, tant que le refus d'absolution n'est pas par lui-même intrinsèquement justifié. Je veux dire qu'on ne doit pas employer un moyen moralement mauvais par lui-même pour obtenir un résultat honnête. Or, le refus d'absolution est un mal moral, chose *défendue* au confesseur, quand il tombe sur la tête d'un pénitent qui présente de son côté toutes les conditions que réclame la théologie pour la validité de l'absolution. Pareil refus est à la fois une faute contre la justice, une dénégation arbitraire du *droit* qu'a le pécheur d'être absous, et aussi une faute *contra caritatem*, car c'est causer un mal à son prochain que de le laisser en état de péché mortel alors qu'il sollicite sa justification et s'y dispose convenablement.

On ne saurait donc admettre le très faux raisonnement de ceux qui croient légitimer le refus d'absolution, parce qu'ils y voient un *moyen* d'arriver à une fin bonne, à la suppression de la danse. Il faut autre chose. Il faut *hic et nunc* dans le pénitent lui-même une raison d'indisposition, une raison personnelle enfin qui motive la peine qu'on prétend lui infliger; il faut que, avant toute *utilisation* pour un but étranger, le refus d'absolution soit moralement bon en soi ou au moins indifférent.

D'autre part, les tenants de l'attitude large, tout opposée, raisonnent mal aussi quand ils prétendent qu'aucune considération du bien extérieur public ne doit intervenir au confessionnal, que la seule individualité propre du pénitent et ses seules fautes personnelles doivent s'y trouver en cause. J'ai assez dit comment le danseur, innocent sur le chef de la danse, peut avoir une grave culpabilité par le mépris qu'il fait de la loi de charité, lorsque celle-ci lui impose un sacrifice pour le bien du prochain, ou mieux encore pour l'intérêt supérieur du bien général. Le danseur montre sa *mauvaise disposition actuelle* s'il refuse d'observer ce précepte évangélique, et dès lors comment pourrait-on l'absoudre avec un pareil *obex* à l'efficacité de l'absolution ? C'est un devoir pour le confesseur d'instruire en ce sens-là le pénitent, comme c'est également pour celui-ci un devoir de renoncer à une conduite qui, bien que peut-être en soi exempte de culpabilité, cause néanmoins du scandale ou porte un grave préjudice au bien public.

D'où nous concluons que les refus d'absolution pour cause de danse peuvent être parfaitement légitimes, mais qu'il y aurait exagération manifeste à dire, avec les deux opinions extrêmes et absolues ci-dessus rapportées, qu'on peut toujours ou qu'on ne peut jamais concéder l'absolution aux danseurs.

Pour la refuser par principe à tous ceux qui fréquentent la danse, indépendamment de la considération des fautes personnelles qu'ils peuvent y avoir commises, il faut que la danse soit mauvaise et publiquement mauvaise, qu'elle crée en réalité un péril commun pour la morale d'une paroisse, qu'elle présente, en un mot, les présomptions graves d'immoralité dont nous avons parlé précédemment ; il faut que le fait d'y participer constitue pour le prochain un vrai péril de scandale, *occasionem ruinæ spiritualis*.

Si donc il s'agit d'une danse qui ne présente pas nettement ces caractères, le refus d'absolution n'est plus motivé, ni du côté du pénitent (que nous supposons toujours innocent par hypothèse), ni du côté du bien public et des obligations qui s'y rapportent.

Or, c'est là une question de fait, un point de pratique et de constatation expérimentale, parfois assez malaisé à déterminer. Toutes les danses, même les danses de « chaumières » dans les campagnes, ne sont point également mauvaises ni périlleuses. Une sévérité trop grande d'appréciation de la part du prêtre peut avoir de très fâcheuses conséquences. Les gens du monde ne voient point la danse sous le même jour que nous. En leur interdisant cet exercice sans leur bien faire comprendre la gravité de nos motifs, nous pouvons les exposer à la tentation de croire que nous abusons de leur foi, ébranler par là-même leur confiance en nos jugements, et parfois leur fournir un bien fâcheux prétexte à déserter le confessionnal.

Aussi sommes-nous d'avis qu'un curé doit être, par constatations *de for externe*, puissamment armé de bonnes et évidentes raisons avant de s'engager dans la voie des refus généraux d'absolution pour cause de danse. Ajoutons que la prudence lui fait un devoir aussi de ne pas recourir à une pareille extrémité avant d'avoir sagement prévu et pesé par comparaison le bien et le mal qui peuvent en résulter.

Tout ceci dit pour ouvrir la voie aux solutions différentes que peut exiger la diversité des circonstances, je n'hésite pas à affirmer, en fait, que presque toutes les danses régulières de nos campagnes sont mauvaises ; j'entends les danses habituelles du dimanche à la « chaumière » ou en tout autre local normalement affecté à cette infernale destination, et non point les danses accidentelles ou rares, quoique périodiques, comme les danses de noces, d'assemblées, etc. Celles-ci, évidemment, les danses d'assemblées surtout, peuvent être et sont pour l'ordinaire parfaitement immorales ; mais leur caractère transitoire et le motif tout de circonstance qui les occasionne ne fournirait pas, en règle générale, aux confesseurs un argument suffisant pour le refus d'absolution. D'ailleurs, là n'est point la question ; c'est à pro-

pos des danses régulières, ordinairement hebdomadaires, que les curés sont embarrassés et que se pose le plus clairement le cas à refus d'absolution.

Loin de blâmer, j'approuve nettement, suivant la conduite que j'ai tenue moi-même dans le ministère et que je tiens encore, j'approuve, non pas la sévérité, — le mot n'est pas juste, — mais la fermeté théologique bien entendue des confesseurs paroissiaux, curés et vicaires, qui imposent sous peine de refus d'absolution l'obligation de ne point participer à de pareilles bacchanales, de n'y pas même coopérer par un acte de simple présence, pourvu, toutefois, que cette mesure de rigueur soit susceptible de causer un plus grand bien au moins dans la partie saine de la population.

Ces danses, qui ne sont pas toujours de bien vilain caractère en elles-mêmes, sont le plus souvent accompagnées de circonstances qui en fixent très clairement la moralité mauvaise. Tous mes confrères savent comme moi le mal, plus grand qu'à la danse elle-même, qui se commet au retour nocturne des danseurs et danseuses, ainsi que l'état général de dissipation, de mœurs légères, de dissolution corruptrice qu'entretient dans la jeunesse de nos campagnes la fréquentation du bal. Que faut-il de plus, grand Dieu ! pour qu'un prêtre se trouve autorisé à traiter ces gens-là comme occasionnaires, récidivistes, ou tout au moins scandaleux ?

Mais, *quid*, si dans une paroisse curé et vicaire n'ont pas la même manière d'agir au confessionnal par rapport aux danseurs et danseuses ?

C'est un malheur absolument à éviter. De désaccord *théorique* de principes, il n'en saurait exister entre deux prêtres qui savent leur théologie. Ce n'est pas là une affaire d'opinion libre à choisir. Il faut refuser l'absolution s'il y a raison certainement légitime de le faire. C'est donc uniquement sur le point *de fait* que peut porter la divergence des appréciations. Le curé peut voir un danger public dans la danse, alors que le vicaire ne l'aperçoit pas ou le trouve moins grave, moins menaçant.

Mon avis, en pareil cas, est très ferme : le vicaire doit incliner son jugement devant celui du curé, pour cette excellente raison que le curé seul a charge et responsabilité de conscience pour trancher ce *dubium* d'ordre public, où se trouve essentiellement intéressé le gouvernement spirituel de la paroisse, dont il est investi. Le curé a dans sa paroisse un passé et un avenir qui sont étrangers au vicaire, donc des motifs de jugement qui échappent à celui-ci. D'ailleurs, si le curé se trompe, le vicaire reste quand même en sûreté de conscience en déférant à son avis, alors qu'il aurait intérieurement un sentiment contraire. Presque toujours, il y a au moins doute ; raison de plus pour le vicaire d'en sortir par considération réflexe de la compétence que donne au curé sa charge d'âmes en tout ce qui concerne la garde officielle du troupeau qui lui est confié.

J'ai entendu des vicaires répondre à cela qu'au tribunal de la pénitence ils n'avaient pas à tenir compte des affaires du dehors, de ce que peut penser, dire ou faire leur curé. Erreur et conception absolument fausse de la casuistique pénitentielle !

Comment ? Prétendre éliminer des jugements du confessionnal les considérations extérieures à la personne du pénitent, mais c'est supprimer les trois quarts des cas de conscience, c'est supprimer toute la partie de la morale qui regarde le prochain, la justice, la charité, la coopération, le scandale, etc. Qu'on juge le pénitent d'après ses fautes, très bien ; mais qu'on n'omette pas parmi ses fautes toutes celles qui ont pour cause ou élément occasionnel les relations sociales, les faits externes d'ordre public.

Il est très vrai que la théologie autorise un vicaire à choisir, dans les controverses morales, des opinions libres qui ne sont peut-être pas celles de son curé, et dont il n'a à rendre compte qu'à sa conscience et à Dieu. Il est non moins vrai aussi que la théologie morale interdit au vicaire de se former une opinion sur le danger et scandale public de la danse dans sa paroisse sans tenir compte de l'avis de son curé, autrement qualifié que lui pour juger les questions qui touchent à l'ordre public de la famille chrétienne.

Ceci est plus vrai encore quand le vicaire arrive dans un endroit où la possession de fait d'une coutume existante lui impose l'obligation stricte d'en tenir compte, et de sacrifier au besoin quelques intérêts privés à la considération du très regrettable bouleversement, du mal général irréparable que causerait son attitude innovatrice intempestive, s'il se mettait à donner l'absolution aux danseurs alors que le curé les a déjà habitués à se la voir refuser. C'est à tort que les vicaires dont je parle identifient le cas de la danse, qui est en cause présentement, avec les cas de conscience purement personnels où chaque confesseur peut sur un terrain libre choisir parmi les opinions admises en morale celle qui lui convient le mieux d'après ses études et la tournure de son esprit.

Bien des misères, et quelles irrémédiables misères ! seraient évitées au peuple chrétien, si curés et vicaires se donnaient la peine d'apprécier froidement pour l'avenir les conséquences de certains désaccords de conduite dont le contrecoup se fait douloureusement sentir dans la société qu'ils ont mission d'unir, non de diviser, d'édifier, non de scandaliser.

2. *Interdiction publique de la danse.* — Laissons maintenant de côté le *for interne* du confessionnal. Un curé peut-il par voie d'intimidation publique, en chaire ou autrement, porter interdiction de la danse avec ou sans addition de sanctions pénales ?

Non. Le curé n'a pas la juridiction de for externe, pas d'autorité législative. Il ne peut ni porter aucune loi, ni constituer en péril de péché

ceux qui n'observeraient pas ses commandements. Son rôle se borne à intimer aux fidèles les lois de l'Eglise, les lois diocésaines, à surveiller leur observation et à traiter les délinquants conformément aux règles de la théologie morale, et non point d'après les procédures du droit canonique qui, lui, est tout de for externe.

Il peut très bien, sans sortir de sa mission, transmettre à ses ouailles les enseignements généraux de l'Eglise et de la loi naturelle sur le péril des danses mauvaises ; encore ne doit-il le faire qu'avec certaines précautions dont il sera parlé tout à l'heure. Que ce soit en chaire, au catéchisme ou ailleurs, peu importe ; comme ministre de la parole de vie, dogmatique et morale, dont il est dépositaire, il a tout droit *d'enseigner*. Mais là se borne son rôle. Nous n'avons plus, Dieu merci ! à réfuter aujourd'hui la vieille erreur quasi-presbytérienne qui donnait au curé dans sa paroisse des pouvoirs analogues à ceux de l'évêque dans son diocèse.

Que penser alors des curés qui du haut de la chaire déclarent que les danseurs et danseuses se verront refuser l'absolution et la communion à Pâques ? J'estime, pour ma part, que c'est là un procédé d'abord bien imprudent et, de plus, bien difficile à légitimer.

Le refus d'absolution ne devrait jamais être mis en cause au grand jour d'une déclaration publique à portée générale. En menacer par avance les fidèles, comme d'une sanction pénale, c'est faire œuvre de pouvoir coactif externe, ce qui n'appartient pas au curé ; c'est, de plus, donner le caractère de peine publique à une œuvre tout intime, essentiellement miséricordieuse et de pure conscience privée, qui ne le comporte pas. Il faut s'abstenir absolument d'une pareille exagération de langage dans l'exercice de l'enseignement public.

Rien n'empêche, cependant, qu'on instruise les fidèles de la doctrine qui vient d'être rappelée ici-même, à savoir que, même dans les cas où la danse ne présenterait pas de dangers personnels, le précepte évangélique de la loi de charité crée une obligation de s'en abstenir comme d'une participation à une œuvre publique scandaleuse. On peut même ajouter, avec toutes les nuances convenables de langage, que ce précepte de charité peut être en certains cas assez gravement obligatoire pour qu'un confesseur se trouve dans l'obligation de ne point donner l'absolution à ceux qui refuseraient de l'observer. Présenté ainsi *per modum doctrinæ*, cet enseignement peut être parfaitement justifié et licite ; on voit assez qu'il n'en serait plus de même si le curé promulguait la sanction générale des refus d'absolution *pour le seul fait de danser*, et cela *per modum pœnæ*.

Même conclusion, sauf quelques réserves, pour la promulgation faite en chaire du refus de communion pascale aux personnes qui fréquentent la danse. C'est là, à proprement parler, une véritable excommunication publique ; le curé n'a aucun droit de la porter ; c'est l'affaire du Pape seul ou des évêques, dépositaires de la juridiction législative, judiciaire et coercitive de for externe. Le curé peut, il est vrai, après coup, refuser la participation officielle des sacrements aux pécheurs publics, suivant les règles du droit commun et de la théologie morale ; mais non point par avance l'interdire par mode général de sanction vindicative à toute une catégorie de gens qui, bien que scandaleux, ne sont point cependant, au sens canonique du mot, des pécheurs publics.

C'est bien assez que le confesseur, dans la plénitude de ses droits de juge, refuse secrètement l'absolution au tribunal de la pénitence. Sauf cas, possibles mais bien rares, de communions sacrilèges quand même, cette mesure atteindra suffisamment le but désiré et restreindra le nombre des pascalisants d'une manière qui sera tenue pour assez significative dans la paroisse.

Là encore, d'ailleurs, comme pour les refus d'absolution, rien n'empêche que le curé prévienne en chaire ses fidèles des conséquences fâcheuses possibles au point de vue de la communion pascale, de la communion fréquente surtout, que peut entraîner pour eux leur obstinée coopération à l'œuvre diabolique de la danse. Tant qu'il instruit, il est dans son rôle. Ce qui lui est interdit, c'est de formuler d'autorité des lois ou préceptes à sanction externe pénale, surtout en matière aussi grave que les refus d'absolution sacramentelle ou d'admission publique à la communion.

3. *Quand faut-il réagir contre la danse ?* — Deux cas sont à distinguer : 1° la danse existe déjà et se pratique habituellement à époques régulières, tous les dimanches par exemple ; 2° la danse régulière n'existe pas encore à l'état d'habitude enracinée, elle va commencer ou n'est instituée que depuis peu. Il faut avec grand soin éviter d'appliquer les mêmes principes abstraits de morale à ces deux hypothèses absolument différentes.

Dans le premier cas, j'en ai déjà fait la remarque, le curé se trouve en face d'un fait accompli, d'une situation qui est en possession d'existence, d'une coutume plus ou moins profondément enracinée dans les mœurs de la population. Le terrain n'est pas libre pour l'application normale des solutions régulières ; le fait accompli est un *per accidens* gros de difficultés et de conséquences qu'on doit prévoir avant d'essayer de le supprimer. Il faut peser attentivement le bien et le mal qui sont dans les prévisions probables, comme résultat définitif de l'attitude à prendre. La révolte du sentiment populaire est à craindre toutes les fois qu'on veut toucher aux habitudes reçues dans la vie publique. Souvent, très souvent, plutôt que de s'aliéner en masse l'esprit de ses paroissiens, le curé devra adopter l'attitude au moins publiquement tolérante, plutôt que de risquer un remède qui, en fin de compte, se trou-

verait pire que le mal. Une ressource lui reste pour combattre la danse : l'influence privée et individuelle de ses conversations, de ses directions au confessionnal, au moins en ce qui concerne la partie la plus saine de la population sur laquelle il peut encore avoir prise sous ce rapport.

L'autre hypothèse, au contraire, offre à son action publique une surface beaucoup plus large. On a toujours meilleure grâce à prévenir un mal qu'à imposer au patient la médication douloureuse qui peut l'en guérir. Le curé en pareil cas ne se heurte pas à l'obstacle supplémentaire de la vitesse acquise dans la voie du mal. Sa fermeté ne peut être l'occasion d'une révolte d'ensemble. On pourra la discuter, la trouver exagérée, inspirée par un zèle indiscret ; personne ne pensera à la condamner de prime abord comme un abus de pouvoir, comme un défi jeté à l'opinion publique ou un attentat à l'exercice de libertés dont on n'a pas encore contracté le goût enivrant.

Reste à savoir, quand même, si l'énergie de la résistance à l'invasion du mal redouté aura finalement l'efficacité pratique qu'on en espère. Un échec est toujours en fait une atteinte grave à l'autorité morale du curé. Mieux vaudrait n'avancer point que d'avoir ensuite à reculer.

Prenons cependant garde ici de tomber dans un excès fâcheux de prudence trop diplomatique. La peur de l'insuccès « possible » n'a jamais empêché aucun apôtre, aucun prêtre soucieux de sa mission, de marcher sus à l'ennemi qui s'annonce. S'il nous fallait rester inertes toutes les fois que nous n'avons pas la certitude d'atteindre le but visé par notre apostolat sacerdotal, nous ne bougerions à peu près jamais. Non, cette certitude n'est point nécessaire ; une sage et prudente « probabilité » de succès doit suffire à soutenir les entreprises de notre zèle. L'important est que nous n'allions pas nous heurter sottement à la certitude morale d'une défaite.

Dans l'hypothèse précédente, de la danse déjà passée à l'état de coutume populaire, cette prévision d'insuccès certain est la règle presque générale. Au contraire, dans le second cas que nous visons présentement, la règle générale est de tenir pour moralement certaine, ou au moins prudemment probable, la réussite de nos efforts ; et c'est plus qu'il n'en faut pour se lancer courageusement en avant sans se laisser impressionner par les faux calculs de ce que j'ai appelé la prudence diplomatique.

D'ailleurs, voici encore une remarque à faire. En cas d'échec, la situation du curé dans la seconde hypothèse serait infiniment moins mauvaise que dans le premier cas. Tous les jours les fidèles sont à même de constater que le meilleur prêtre ne réussit pas dans toutes les œuvres que lui inspire son zèle. Ils n'en sont point étonnés, ni mal édifiés. Aucune impression fâcheuse ne leur en reste ordinairement, pourvu toutefois que ce zèle soit de ceux qui sont prudents, qui s'expliquent bien par le caractère apostolique de la mission sacerdotale, qui forcent enfin, même dans la défaite, l'estime des gens sérieux de la paroisse.

Or, autant la fermeté zélée du pasteur s'explique lorsqu'il s'agit de prémunir le troupeau contre le danger d'une innovation moralement suspecte, autant elle apparaît comme une audace frondeuse, un coup de force, presqu'un outrage au bon sens public, quand elle s'attaque à un état de choses profondément entré dans les mœurs, à une masse considérable de personnes à la fois, à une œuvre qui a souvent pour elle d'avoir été tolérée par les curés précédents et de l'être encore peut-être par des curés voisins.

Conclusion pratique : point ou peu d'inconvénients à empêcher *au début* par tous moyens possibles et légitimes l'introduction habituelle de la danse dans nos chaumières de campagnes, sauf le cas où l'on prévoit avec *certitude* qu'un plus grand mal résultera de cette manière d'agir. Même décision si, la danse existant déjà, il se produit une circonstance accidentelle qui peut en favoriser la suppression, comme, par exemple, certains gros scandales qui frappent la population, une diminution très notable dans le nombre des personnes qui fréquentent le mauvais lieu, le bon effet produit momentanément, sur ce point-là, par une mission qui a pleinement réussi, etc.

Au contraire, il ne faut se décider à la résistance publique énergique contre la danse coutumière existante, qu'après avoir mûrement réfléchi ; et dans la plupart des cas le résultat des réflexions sera qu'il vaut mieux tolérer provisoirement un mal nécessaire que de l'accentuer, avec accompagnement d'autres conséquences malheureuses, par une manière de parler et d'agir entachée d'un zèle manifestement imprudent.

4. *La prédication sur la danse.* — Là-dessus je puis être bref. L'*Ami* a souvent, et très bien, traité ce côté particulier du problème dans ses colonnes. Je me contente de résumer ce que tout le monde sait, ce que tout le monde doit penser des tirades officielles sur la danse.

Le gros inconvénient de ce genre de prédication se trouve dans le péril quasi inévitable d'atteindre en bloc, sous les mêmes formules générales de réprobation, les danses licites et les danses illicites, de mauvais coureurs de bals et des danseurs ou danseuses parfaitement honnêtes. De là des froissements très vifs, des révoltes profondes, des conflits, des divisions. S'il ne s'agissait que de viser un genre de danse mauvais, une seule maison mal famée où l'on danse dans la paroisse, très bien ! la critique ne risquant pas de s'égarer et d'atteindre des innocents par contre-coup, le curé pourrait sans trop de scrupule user de sa liberté de langage. Mais tel n'est point le cas ordinaire. Il y a dans la même paroisse des réunions dansantes obscènes à la chaumière, et des réunions dansantes tolérables à côté ou en face, au château, par exemple. Comment alors englober tout cela dans le même

antithéologique jugement de réprobation ? Et si l'on se risque à distinguer, comment le faire sans occasionner des comparaisons fâcheuses, des interprétations de jalousie, sans s'exposer même à des représailles correctionnelles de la part des gens qui se seront sentis spécialement atteints et diffamés publiquement ?

D'autre part, prêcher sur la danse en général n'est guère efficace pour le bien, quoique, malgré tout, efficace pour le mal signalé tout à l'heure.

Faut-il donc se taire ? Souvent, oui, au moins en public, mais pas toujours. Cependant une instruction bien amenée, par un plan d'ensemble qui prépare les fidèles à la série suivie des sujets qu'il comporte, est toujours utile, à la condition qu'elle soit bien préparée, limée, écrite, avec toutes les précautions que réclament les circonstances, et *apprise par cœur*, pour éviter les trahisons inévitables du discours improvisé. Cela suffit. Le reste de l'enseignement utile doit se donner au confessionnal, ou partout ailleurs, en conversations privées. Une des raisons qui m'ont le plus déterminé à être très sobre de manifestations publiques oratoires à propos de la danse, c'est la constatation que j'ai faite presque toujours de la parfaite inutilité de ces sorties vibrantes, qui ne convertissent pas un danseur et donnent toujours sujet à commentaires d'où le curé et sa doctrine sont loin de sortir indemnes. Les gens ont cette persuasion que nous autres, qui ne dansons pas, qui n'avons jamais dansé, avons une idée très fausse de ce qui se passe à la danse ; que nous voyons, par instinct professionnel à priori, des immoralités épouvantables là où il n'y en a pas, là où, d'après eux, il n'y en a que de communes, légères et des plus pardonnables à la jeunesse dont c'est l'âge et le droit de s'amuser. Aussi me suis-je renfermé régulièrement dans mon rôle de confesseur pour ramener une à une les danseuses à une plus claire et loyale appréciation des choses. Et ce n'est pas un mince résultat que de vider ainsi — on y arrive quelquefois ! — une salle de danse tout doucement, en lui enlevant, unité par unité, au moins les plus estimables de ses clientes.

Chers confrères, méfions-nous beaucoup du sermon sur la danse.

5. *Petits moyens pratiques de combattre la danse.* — J'ai parlé des refus généraux d'absolution, des interdictions publiques, de l'enseignement de la chaire. Ce sont là de grands remèdes, d'un maniement difficile, qu'il ne faut employer qu'à bon escient, avec beaucoup de discrétion. Il en est d'autres moins immédiatement mais souvent plus sûrement efficaces, dont il faut savoir se servir à l'occasion.

D'abord, les œuvres, œuvres de jeunes gens, œuvres de jeunes filles, associations quelconques, d'esprit religieux évidemment, mais d'intérêt pratique, naturel ou surnaturel, suffisant pour grouper un solide noyau de membres fidèles. Soit au début, soit après la constitution de l'œuvre, cela dépend du cas, on fera insérer par les membres eux-mêmes dans le règlement un article interdisant non pas la danse en général, mais la fréquentation de la mauvaise danse, connue comme telle dans la paroisse. Le prosélytisme des associés fera le reste, tout doucement. C'est là une protestation permanente du curé contre la danse, qui vaut mieux que des sermons, que des interdictions à grand tapage.

Ensuite, les conversations privées. Très adroitement, sans rien presser, sans formuler aucune condamnation grave qui blesserait du premier coup ou serait mal comprise, on agira sur les parents le plus possible et aussi sur les danseurs. On ne triomphera pas à la première rencontre ; qu'importe ? Notre rôle n'est-il pas de répéter patiemment un nombre de fois indéfini la même chose, de frapper affectueusement à la porte, sans lassitude, jusqu'à ce qu'on nous ouvre ? Et si quelques portes nous restent fermées quand même, quelques autres se seront ouvertes devant notre douce obstination. C'est un beau résultat.

Le curé a encore souvent la ressource d'agir par voie indirecte d'intermédiaires habiles sur les coopérateurs de la danse, le propriétaire de la chaumière, le locataire en titre, les organisateurs, les musiciens, les aubergistes. Oh ! je sais, comme tout autre, par longue expérience, qu'on ne réussit guère de ce côté-là. On réussit quelquefois pourtant ; le procédé n'est pas à dédaigner. Je sais un curé qui eut un jour l'idée de faire acheter en dessous, à bon prix, par intermédiaires, tout l'orchestre de sa chaumière, artistes et instruments, sous la condition qu'aucun ne paraîtrait à la salle de bal pendant trois ans. La danse fut tuée du coup. Elle n'est pas ressuscitée.

Il reste enfin à obtenir des personnes « bien pensantes », châtelaines, fonctionnaires, gros fermiers, paroissiens influents, qu'ils prêtent leur concours à l'action du curé, par exemple en refusant d'employer à leurs gages aucun domestique, homme ou femme, qui n'accepterait pas la condition de s'abstenir de paraître à la salle de bal. Puisque j'ai parlé des châteaux, je déclare très franchement que, à mon avis, un curé est dans son rôle quand il demande à ses châtelains de comprendre combien est désastreux pour la morale publique l'exemple fâcheux de leurs sauteries et bals intimes. C'est même là un des gros « impedimenta » de notre ministère ; nous manquons d'autorité pour battre en brèche la chaumière, quand le peuple voit qu'on danse, sans tant de scrupule, au château *que nous fréquentons*. La subtilité, même bien légitime, des distinctions théologiques, ne sert de rien en pareil cas ; on nous accuse d'avoir deux poids et deux mesures, et l'on nous condamne. Veillons à éviter cette apparence de contradiction et réglons notre conduite en conséquence.

6. *Péchés des danseurs.* — Que penser d'un danseur ou d'une danseuse de mauvais lieu qui,

interrogé à confesse, déclare n'avoir conscience d'aucun péché commis à la danse ou à propos de la danse? Divergence encore là-dessus entre nous, les uns s'inclinant devant la déclaration faite et l'acceptant telle quelle, les autres se refusant à la tenir pour sincère.

La vérité me semble être au milieu, à égale distance de ces deux extrêmes. Un confesseur doit à l'avance être tout aussi disposé à se laisser persuader qu'à douter de la bonne foi de son pénitent. L'indifférence est la règle. Mieux que cela : en bonne théologie morale, la règle va plus loin, elle exige que nous soyons plutôt disposés à accepter qu'à repousser la déclaration quelconque du pénitent. « *Credendum est pœnitenti tam pro se quam contra se loquenti,* » et cela, quelle que soit la matière plus ou moins grave qui est en jeu. Je sais bien qu'il est des circonstances où la présomption de mal semble s'imposer, la danse de mauvais caractère par exemple, et il est tout naturel qu'un soupçon défavorable plane sur tous ceux qui y prennent part. Mais ce soupçon abstrait, de principe si l'on veut, doit faire place à un autre sentiment, au sentiment de justice absolue — et donc indifférente *a priori* à condamner ou à absoudre, — dans le juge qui se trouve en face du dossier où il doit puiser tous les éléments de la cause.

Or, il s'agit ici d'un fait de conscience à constater, et non point d'une sentence à prononcer d'après les apparences légales purement externes. Le fait de conscience échappe à tous les codes humains; aucune autorité sur la terre n'y peut rien pour le modifier, l'interpréter, l'aggraver; il est ce qu'il est, pas autre chose; on doit le prendre tel qu'il est et conclure conformément à la vérité morale qu'il impose.

Je ne dis pas que le pénitent soit incapable de tromper son confesseur. Il y a de ce chef des confessions sacrilèges; c'est entendu, puisqu'il nous arrive d'en recevoir l'aveu après coup. Mais je dis qu'on ne doit jamais conclure à la mauvaise foi, au mensonge formel, à moins d'en avoir la *preuve certaine*.

Cette preuve n'est pas facile à établir. D'un côté, en effet, la conscience d'autrui n'est pas calquée sur le modèle de la nôtre, et tout confesseur intelligent, un peu psychologue, doit s'attendre à éprouver autant de surprises, à rencontrer autant de nouveautés qu'il a de consciences différentes à juger. Il faut aussi par ailleurs, aujourd'hui surtout, faire la part extrêmement large à la bonne foi possible à peu près sur tous les chapitres de la morale. J'ai assez dit tout cela dans nos entretiens de début où cette question a été l'objet de longs développements.

Ce qui m'étonne, beaucoup plus que la bonne foi des pénitents qui commettent sans péché formel des immoralités colossales, c'est l'entêtement de certains confesseurs à vouloir quand même, à toute force, que le mal existe là où ils ont, eux, la prétention de le voir, alors que les faits leur donnent un absolu démenti. Aveuglement, abus de pouvoir, tyrannie atroce, tout simplement, sans parler du scandale grave qu'ils causent aux âmes innocentes ainsi accablées par eux sous le poids d'une condamnation injuste.

Non, bien-aimés confrères, il ne faut point avoir cette conviction intransigeante que personne n'échappe à la souillure des pires contacts. Rares tant qu'on voudra, les exceptions sont cependant possibles; il faut savoir les admettre.

J'ajoute qu'il se rencontre des circonstances où la mauvaise foi des danseurs ou danseuses est évidente, comme il arrive, par exemple, lorsqu'on a la certitude d'une convention intervenue entre eux à l'avance pour garder le silence et répondre par des négations obstinées aux interrogations qui leur seront posées sur la danse. C'est autre chose. Là, impossible d'approuver la tranquille naïveté du prêtre qui s'en tient, par principe absolu, au sens matériel de la règle : *Credendum est pœnitenti...,* laquelle cesse d'être applicable, c'est trop clair, quand on a affaire à un sujet qui *évidemment* n'est pas un *pœnitens,* mais un misérable résolu à profaner le sacrement de pénitence.

Ne soyons donc ni toujours crédules, ni toujours incrédules, mais l'un ou l'autre suivant les cas et n'oublions jamais, même en face des plus grosses présomptions, que « *præsumptio cedere debet veritati,* » que la présomption doit tomber devant la certitude du démenti que les faits peuvent parfois lui apporter à titre exceptionnel.

7. *Danses licites, tolérables, mauvaises.* — Ce n'est pas seulement à l'égard des danseurs et danseuses qu'il faut se garder des condamnations absolues à priori. Je l'ai dit maintes fois, il faut ainsi s'abstenir de condamner toutes les danses en bloc. Il en est de parfaitement honnêtes, d'autres qui sont suspectes, mauvaises même, quoique encore tolérables, d'autres enfin que les gens honnêtes réprouvent comme exercices déguisés de pornographie pure.

Avant de se lancer dans une entreprise de combat contre une danse déterminée, le curé doit être bien certain qu'elle appartient à la dernière de ces trois catégories. Notons en passant qu'il serait très imprudent à lui de baser son jugement et sa conduite sur les informations du confessionnal. Il importe que le secret sacramentel, en tout cela, ne soit mis en suspicion par personne. Les théologiens sont formels et — chose rare — unanimes là-dessus. C'est donc sur le sentiment public, sur l'opinion moyenne de la partie saine de la paroisse qu'il faut ostensiblement s'appuyer, dût-on surseoir à l'emploi des mesures sévères dans les cas où la danse connue comme dangereuse par les confessions n'est cependant pas aussi mal appréciée dans la masse de la population.

Il va sans dire que toutes ces précautions du for externe visent seulement le cas où le curé voudrait affirmer publiquement la condamnation de

la danse. Dans le secret du tête à tête avec ses pénitents, il reste libre de juger et diriger chacun d'eux suivant l'état d'âme que révèlent ses déclarations.

La plupart du temps, pour ne pas dire toujours, l'insuccès de nos efforts vient de ce que nous n'avons pas l'opinion publique avec nous, et cela parce que l'opinion publique, faute d'avoir les délicatesses de notre éducation morale, ne voit pas le mal aussi grave qu'il peut être, là où nous d'instinct nous l'apercevons. Qui a tort? L'opinion souvent, et souvent nous aussi. L'avouerai-je? J'ai dansé, et beaucoup, dans ma jeunesse. Jamais je n'ai tant vu de mal dans la danse que depuis le moment où j'ai fréquenté les moralistes et la délicate compagnie cléricale du grand séminaire. J'ai beaucoup confessé depuis ce temps-là ; j'ai eu affaire à des cas graves de vilaines danses, que j'ai résolus bien entendu par la condamnation qu'ils méritaient. Malgré cela, dans l'ensemble, je n'ai guère eu à modifier, après longue expérience, les premières impressions de ma vie mondaine. Je reste persuadé que nous sommes beaucoup trop portés à juger les danses et les danseurs par nous-mêmes, à notre mesure, sous l'angle optique spécial auquel notre œil s'est habitué par le fait de la vie austère que nous menons, dans des conditions tout autres que celles de la vie laïque, même chrétienne.

Dieu me garde de donner à entendre qu'il faut fermer l'œil, s'abandonner aux opinions larges, tout laisser faire et garder le silence ! Encore une fois, à l'heure actuelle surtout, je tiens nos danses habituelles des campagnes pour très mauvaises, du moins en règle générale, pour diaboliques et corruptrices.

Mais, ceci dit, je me permets de demander qu'on n'englobe universellement dans ce jugement de réprobation, ni tous les clients de ces mauvais bals sans exception, ni tous les genres de danse indistinctement, et, dès lors, qu'on prenne pratiquement toutes les précautions de jugement, de langage et de conduite qu'exige, ici comme partout ailleurs, l'adroite séparation du bon grain d'avec l'ivraie.

En résumé : la danse n'est assurément pas une œuvre bien favorable au développement de la vertu. Dans une société à foi très faible, à mœurs légères, comme la nôtre, elle n'est à conseiller à personne. Trop souvent, hélas ! elle est à interdire rigoureusement par tous les moyens prudents du zèle pastoral bien entendu. Vu la difficulté où nous sommes de l'atteindre efficacement en plein cœur, l'attitude tolérante est souvent la seule qu'il nous soit possible d'adopter.

Je tiens à clore cette étude par l'observation qui en a inspiré la préface. La danse en général, *per se*, n'existe pas. Nous n'avons jamais affaire qu'à des danses concrètes. Gardons-nous donc de tomber dans des généralisations qui seraient fatalement fautives comme excédant les limites du terme particulier auquel nous les destinons.

Blâmons ce qui est à blâmer, rien de plus. Traitons les coupables avec la fermeté qui convient; ne nous exposons jamais de gaieté de cœur à condamner des innocents qui sont plutôt à instruire qu'à réprimander ; et, s'il nous faut en venir *propter publicam præsumptionem periculi* à des mesures graves de for externe pour tuer une certaine danse, tâtons d'abord le pouls à l'opinion publique honnête ; au besoin, préparons-la de longue main à nous prêter son concours, de peur d'avoir à succomber sous la poussée hostile de sa résistance. Sachons, dans tous les cas, préférer le bien général au bien particulier, et faire entrer dans nos jugements les prévisions sages de l'avenir, pour estimer avec exactitude, dans son ensemble, la proportion du moindre mal, que nous souhaitons, comparé avec le plus grand, qu'il faut toujours éviter.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un curé de notre canton, le jour même de Pâques, à la messe où devait communier la presque totalité des hommes de la paroisse et même beaucoup de femmes, oublia de consacrer le saint ciboire plein d'hosties qu'il avait laissé par mégarde à la sacristie. Il ne s'aperçut de ce fâcheux oubli qu'au moment même où il venait de terminer la consécration du calice.

Aurait-il pu se faire apporter immédiatement le ciboire et prononcer de nouveau sur les hosties les paroles de la consécration ?

Le curé en question ayant le pouvoir de biner, redit de suite une seconde messe et fit communier son monde, au risque de faire manquer la messe à quelques-uns (ce qui arriva en effet).

2° Je suppose maintenant qu'un prêtre, avant de commencer sa messe, a apporté le ciboire sur l'autel, avec l'intention bien arrêtée de le consacrer. Mais ensuite, par distraction, il l'a laissé en dehors du corporal et même au coin de l'autel, et n'y a plus songé, ni au moment de l'offertoire, ni à celui de la consécration.

Pourrait-on considérer comme consacrées les hosties renfermées dans ce ciboire, qui, de plus, est resté couvert tout le temps ?

R. — Ad I. Il est bien certain que, pour quelque raison que ce soit, un prêtre, dès lors que la consécration est faite, ne peut pas faire apporter, fût-ce immédiatement après, un ciboire oublié et prononcer de nouveau sur les hosties qu'il contient les paroles de la consécration.

Nous ne disons pas que cette consécration ne serait pas valide, mais nous disons qu'elle serait très gravement illicite, et cela pour plusieurs raisons.

La première, et la principale, c'est qu'elle serait en contradiction directe avec le droit divin. Notre-Seigneur, en effet, a établi lui-même pour toujours la règle que devraient invariablement suivre les

prêtres pour la consécration, en leur disant : « *Hoc facite in meam commemorationem* », c'est-à-dire, « Faites ce que je viens de faire et comme je viens de le faire. » Or, Jésus-Christ n'a pas ajouté une seconde consécration du pain après celle du vin, ni fait dans la même action une double consécration de pain. La consécration est un sacrifice, et de par la volonté divine le sacrifice doit être toujours complet et fait sous les deux espèces, l'une après l'autre ; or, le prêtre qui ferait ainsi apporter un ciboire pour le consacrer après que la consécration de la messe est finie, recommencerait un nouveau sacrifice et le laisserait incomplet. Cela, ainsi que le reconnaissent les théologiens, ne pourrait être permis que si la première consécration du pain avait été invalide, parce qu'alors ce ne serait pas recommencer un nouveau sacrifice, mais compléter le premier qui n'aurait eu de valide que la consécration du vin. Et même tous les théologiens ne seraient pas d'accord sur la manière de procéder dans ce cas-là.

La seconde raison, tirée encore du droit divin, c'est qu'on ne doit jamais, pour quelque raison que ce soit, manquer gravement au respect dû au saint sacrifice. Or, en dehors même de la non intégrité du sacrifice recommencé, ce serait manquer gravement au respect qui lui est dû que de le commencer immédiatement par les paroles de la consécration, sans qu'il y ait rien qui les ait préparées convenablement.

La troisième raison, tirée du droit ecclésiastique obligeant ici très gravement, c'est que l'Eglise elle-même, pour des raisons très sages, a réglé tout l'ordre du sacrifice de la messe et a prévu aussi elle-même les cas où l'on pourrait y apporter du changement. Or, n'est-ce pas quelque chose de bien grave contre cette volonté de l'Eglise que d'omettre tout ce qui précède et prépare la consécration, et de faire néanmoins cette consécration ?

Le prêtre qui avait ainsi oublié de consacrer le ciboire nécessaire, ayant la permission de biner, a très bien fait de dire sa seconde messe immédiatement après la première, afin de donner à communier à tout son monde. Sans doute il y eut quelques-uns de ses paroissiens qui, en raison même de ce que cette messe avait été dite plus tôt qu'ils ne s'y attendaient, ne purent pas y assister. Mais ce ne fut point par leur faute, et il n'y eut point alors de péché commis par eux, ni par le prêtre non plus, puisqu'il avait fait ce qu'il y avait de mieux à faire dans la circonstance : car s'il n'avait pas agi ainsi, un certain nombre de ses paroissiens n'auraient peut-être pas fait leur communion pascale cette année et, l'ayant omise une fois, ils l'auraient peut-être laissée de côté à tout jamais.

Nous dirons même que s'il n'eût pas eu la permission du binage, en raison d'une circonstance pareille et d'une si grave nécessité, il eût pu la prendre. Il s'agit là d'une chose que l'évêque peut permettre pour cause grave, et qu'il eût certainement permise s'il avait pu être consulté ; comme on ne pouvait pas lui demander cette permission, on pouvait donc, il nous semble, parfaitement la supposer : ceci n'est en dehors ni des règles ni des usages de l'Eglise.

Gury, dans ses *Cas de conscience*, donne un cas quelque peu semblable à celui-ci, et notre solution est parfaitement conforme à la sienne. Relativement à la première partie, il s'appuie sur l'autorité de plusieurs théologiens et il termine par ces paroles de Gobat, que personne n'accusera d'être trop rigide : « Ita usus constans Ecclesiæ et doctrina doctissimorum et piissimorum Doctorum. Cum enim satis frequenter eveniat ille defectus particularum consecratarum, quando adsunt etiam multi qui communicare vellant, attamen nunquam auditum est prælatos permisisse id fieri, aut omisisse justam correptionem, si quando audierint factum esse. »

Ad II. La validité de la consécration des hosties contenues dans un ciboire resté tout à fait en dehors du corporal, dépend absolument de l'intention prédominante du prêtre qui a célébré la sainte messe.

S'il avait l'intention tellement arrêtée de consacrer ce ciboire, qu'il voulût qu'elle persévérât quand bien même il oublierait de le poser sur le corporal, il nous semble bien qu'il pouvait regarder les hosties comme certainement consacrées, et les distribuer aux personnes qui s'approchaient de la sainte table.

Si au contraire il avait, comme de bons théologiens engagent à le faire, pris au jour de son sacerdoce ou même plus tard la résolution ou l'intention de consacrer toujours et seulement, comme le veut l'Eglise, *quidquid est in corporali licite et decenter consecrabile*, intention qui persévère parce qu'elle se renouvelle de temps en temps, soit actuellement, soit virtuellement, explicitement ou implicitement, il est certain que le ciboire n'est pas consacré. Pour notre part, nous engageons vivement les prêtres à formuler d'abord une fois pour toutes cette intention générale, soit pour entrer parfaitement dans l'esprit de l'Eglise qui ordonne, sous peine de faute grave, de poser sur le corporal ce qui doit être consacré, soit pour s'éviter dans certaines circonstances le trouble très ennuyeux qu'apporte à l'âme le doute si telles ou telles hosties sont consacrées ou ne le sont pas.

En dehors de ces deux sortes d'intentions bien caractérisées, les théologiens restent dans le doute. — Les uns croient qu'il est plus probable que les hosties ne sont pas consacrées, parce que, quelle qu'ait été l'intention de les consacrer, elle ne devait et ne pouvait pas être, de la part d'un bon prêtre, celle de les consacrer contrairement à une défense grave de l'Eglise. Nous pencherions de ce côté. — Les autres, au contraire, les croiraient plus probablement consacrées, parce que selon eux l'intention de les consacrer est prédominante et certaine, tandis que le prêtre ne pense

aucunement alors que le ciboire n'est pas sur le corporal et que l'Eglise défend de le consacrer.

Quoi qu'il en soit, dans ces cas-là la validité de la consécration pour ces hosties est douteuse ; qu'elle soit un peu plus ou un peu moins probable, peu importe. Et tous les théologiens sont d'accord pour affirmer qu'il est gravement défendu de distribuer aux fidèles des hosties douteusement consacrées, et parce que ce serait tromper gravement leur confiance, et parce que surtout ce serait les exposer au péril d'une idolâtrie matérielle, ce qui n'est jamais permis. Ce qu'il faut faire dans ce cas-là, c'est de les renfermer dans le tabernacle et de les faire consacrer, sous condition, par le premier prêtre qui dira la messe ; ou bien, si elles n'étaient qu'en petit nombre, de les consommer soi-même après la communion du Précieux Sang et avant la première ablution.

Q. — Un brave homme lègue tous ses biens à un hospice civil, dirigé cependant par des religieuses.

Ses neveux veulent réclamer auprès des pouvoirs. Ils donnent comme raisons leur malheureuse condition, et un certain tort avéré par l'oncle dans la gestion de sa tutelle.

1° Vu les motifs, peuvent-ils agir sans blesser leur conscience ?

2° Quand bien même ils ne les auraient pas, leurs démarches seraient-elles fautives dans l'état actuel des choses ? Nos établissements hospitaliers légaux ont-ils aujourd'hui le droit d'être appelés œuvres pies et de bénéficier des faveurs de l'Eglise ?

3° Supposé une réponse négative à la légitimité de leurs revendications, l'évêque du diocèse pourrait-il autoriser les dits neveux à les faire valoir devant l'autorité ?

R. — Il y a trois questions, dont deux *théoriques* et l'autre *pratique ;* la solution de l'une des questions théoriques nous est nécessaire pour la solution de la question pratique. Nous intervertirons donc l'ordre suivi par notre correspondant.

I. Nos établissements hospitaliers légaux ont-ils aujourd'hui le droit d'être appelés *œuvres pies* et de bénéficier des faveurs de l'Eglise ?

La loi en question se trouve au c. *Relatum*, 11, du titre XXVI, au troisième Livre des Décrétales. Elle y est ainsi résumée : « Valet ultima voluntas ad *pias causas* coram duobus testibus. » Que faut-il entendre par *pias causas ?*

Reiffenstuel, auteur fort estimé du XVIIIe siècle, répond :

Nomine autem causæ piæ hic veniunt omnia loca ac instituta pia, qualia sunt Ecclesiæ, monasteria, *hospitalia*, nosocomia, confraternitates, item pauperes omnes, non tantum qui carent necessariis vitæ et naturæ, sed etiam qui necessaria vitæ habentes egent necessariis ad decentem sustentationem juxta qualitatem et conditionem status... Dummodo eisdem *principaliter* ob *honorem Dei* et *animæ salutem* hæreditas vel legata relinquantur, uti post Glossam bene advertit Abbas [1].

[1] Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. III, t. XXVI, n. 137.

Lombardi, dans son édition de 1901, reproduit la même doctrine :

Jamvero jure canonum testamentum ad pias causas (cujus conceptus late patet, quum complectatur testamenta omnia, quæ sive ad divinum cultum augendum, sive ad *christianam caritatem* excolendam conduntur)... [1].

D'après ces deux auteurs, pour qu'un testament soit dit *ad pias causas*, il s'agit moins de regarder les *légataires* eux-mêmes, que l'*intention* qui dirige le *testateur*. Si celui-ci a eu en vue l'honneur de Dieu et le salut de son âme, en d'autres termes, s'il a voulu exercer la charité *chrétienne*, selon les expressions de Lombardi, il y a testament *ad causas pias*, et par conséquent privilégié. Si, au contraire, le donateur a eu pour intention l'exercice de la *philanthropie purement naturelle*, le testament n'est pas *ad causas pias*, et par conséquent n'est pas privilégié.

D'après ces données, il faut répondre que nos établissements hospitaliers légaux ont le droit d'être appelés *œuvres pies ;* ce sont des *opera pia laicalia*, reconnus par le droit et mis en opposition avec les *opera pia ecclesiastica* [2].

Comme tels, ils ont le droit de bénéficier des faveurs de l'Eglise. En fait, ils n'en bénéficieront que si les testateurs ont eu réellement l'intention de procurer le salut de leur âme. Ceci demande une enquête pour chaque cas particulier.

II. Qui doit décider sur la réalité de cette intention ? — Tout d'abord il faut étudier les termes mêmes du testament. S'ils sont clairs en eux-mêmes et manifestent sans aucun doute l'intention, ou chrétienne ou purement philanthropique, du testateur, ils font loi.

L'évêque n'a aucun pouvoir pour intervenir quand la volonté est clairement manifestée, parce qu'il s'agit d'une loi générale sur laquelle il ne peut rien.

En cas de doute, c'est à l'évêque à décider par un jugement motivé de première instance, dont la partie lésée, soit l'hôpital, soit les héritiers, peut interjeter appel devant une juridiction supérieure.

Le motif pour lequel nous permettons à l'évêque d'intervenir, c'est que le droit réserve à l'évêque la décision en première instance de toutes les questions de fait relatives à l'observation des lois.

III. Quelles seront les règles qui devront présider à sa décision ? — Il nous semble qu'il faut interpréter le doute en faveur des héritiers, et que c'est aux œuvres pies à faire la preuve. C'est d'ailleurs l'opinion de Reiffenstuel. Le pourquoi de cette opinion, c'est que la nullité des testaments dépourvus des conditions imposées par la loi est de droit commun, tandis que la validité de ces mêmes testaments pour les legs *ad causa pias* est l'exception.

[1] Lombardi, *Juris canonici privati Institutiones...*, 1901, t. II, p. 83.

[2] Marianus De Luca, *De Rebus*, n. 376.

Après l'exposition de ces principes, la solution du cas pratique est très facile.

1o Si les neveux allèguent comme cause de leur intervention le tort que leur aurait fait leur oncle dans la gestion de la tutelle, tort reconnu par celui-ci, il y a là une question de *justice* qui donne à la situation une tout autre tournure et leur permet d'agir par tous les moyens honnêtes.

2o Dans le cas où cette raison ne serait ou ne paraîtrait pas suffisante, il faudrait recourir à l'évêque pour lui demander la ligne de conduite à suivre.

Q. — Peut-on garder une édition de la *Bible* de Le Maistre de Sacy, qui n'a pas d'*imprimatur* ni aucune note?

R. — La Bible de Sacy laisse beaucoup à désirer sous le rapport de l'exactitude théologique. En maints endroits, surtout du Nouveau Testament, elle favorise le jansénisme, dont son auteur était un partisan zélé. Sa Bible, publiée sans commentaires et sans *imprimatur*, est donc défendue tant par l'ancien droit que par le nouveau, articles 7 et 8.

Cependant le nouvel Index fait une exception en faveur de ceux « qui studiis theologicis vel biblicis dant operam. »

Q. — Un jeune homme sur le point de s'approcher de la Sainte Table se rappelle avoir absorbé un verre d'eau après minuit. Peut-il communier néanmoins, parce que s'étant confessé immédiatement avant la messe, les personnes présentes (8 à 10) concluraient de son abstention un refus d'absolution, et critiqueraient sa conduite? (Ce qui avait eu lieu dans les mêmes conditions une fois précédente, le jeune homme en question n'ayant pas communié).

R. — L'obligation du jeûne eucharistique n'est, il est vrai, que de précepte ecclésiastique; mais c'est un des préceptes ecclésiastiques les plus graves et les plus stricts, parce qu'il s'agit de l'honneur même de la sainte Eucharistie. Tous les théologiens reconnaissent qu'il faut une cause très grave pour en exempter. Cependant tous admettent aussi que la crainte sérieuse d'un scandale grave ou de graves soupçons capables de diffamer une personne, qui résulteraient de l'omission de la célébration de la messe ou de la communion, serait une cause bien suffisante.

Toujours est-il qu'il faut alors, comme l'explique très bien Berardi, « infamia vel scandalum, scilicet incommoda nimis gravia, aut alia inconvenientia quæ præponderare videantur. » Un certain nombre de théologiens citent le cas d'une personne qui serait déjà à genoux à la table sainte, laquelle ne serait pas obligée de se retirer avant d'avoir reçu la communion, sans doute parce qu'elle semblerait en se retirant, ou bien avoir voulu se moquer de la sainte communion, ce qui serait de nature à provoquer quelque trouble ou quelque scandale, ou bien parce que cela ferait dire : « La malheureuse, elle se sentait donc bien coupable, et elle allait consommer un sacrilège! Quelle abomination! » C'est pourquoi nous ne voulons pas nous mettre en contradiction avec ces théologiens, parce qu'il y aurait là en effet un scandale qu'on doit éviter, et un inconvénient dont la gravité l'emporterait sur celle de la loi du jeûne.

Cependant, il nous semble que, la plupart du temps au moins, ce scandale et cet inconvénient pourraient être évités. Il suffirait alors, — mais il faudrait avoir conservé, ce qui n'est pas toujours, assez de présence d'esprit pour y penser au moment voulu, — de tirer ostensiblement son mouchoir, de l'appuyer fortement sur sa bouche, en se contractant plus ou moins les traits de la figure, et de se retirer comme une personne prise subitement de faiblesse ou d'envie de vomir, et alors il y aurait seulement quelque étonnement, mais aucun scandale, aucun soupçon de crime ou de faute honteuse, et la loi si grave du jeûne eucharistique serait observée.

Mais pour le cas qui nous est proposé, nous ne croyons pas qu'un seul théologien oserait soutenir que le jeune homme dont il est question pourrait communier, car lui ne s'est même pas levé pour aller à la sainte table. Qu'il ait été précédemment ou doive être encore quelque peu critiqué par des personnes peu sérieuses, ce n'est pas une raison suffisante pour communier sans être à jeun. Beaucoup de personnes se confessent même avant la messe et ne communient que le lendemain ou même quelques jours après, soit parce qu'elles ne sont plus à jeun, soit parce qu'elles-mêmes ne sont venues que pour faire une confession préparatoire, soit parce qu'elles reconnaissent d'accord avec le confesseur qu'il vaut mieux attendre un peu avant de communier, soit enfin pour d'autres raisons, et il n'y a pas là le moindre scandale, ni ombre même d'infamie quelconque.

Si néanmoins le jeune homme craignait quelques soupçons injurieux pour lui, il pourrait encore prendre le moyen que nous avons indiqué tout à l'heure.

Q. — Un homme riche et influent, maire de la paroisse où je suis vicaire, place chez des habitants qui en font la demande des vaches *à beurrage*, c'est l'expression consacrée.

Voici les conditions de ce quasi contrat. Le placeur dispose *ad nutum* de la bête, envoie, retire, remplace dans la ferme quand bon lui semble.

En cas d'accident, *res perit domino*, il supporte seul toute la perte.

En cas de stérilité il change immédiatement la bête.

Il a soin *toujours*, chaque fois qu'il place une nouvelle vache, de la placer *prête à vêler*. Pourquoi?

C'est qu'il a comme redevance, A LUI SEUL, le veau qu'il prend et vend à son profit. Bien entendu il le laisse *le plus longtemps possible* chez les fermiers, afin de le vendre plus cher.

Si bien que, au bout de six à sept semaines, il vend le veau de 30 à 40 francs et plus.

Toutes ses vaches (qui sont au nombre de plus de cent dans la contrée) ont une valeur moyenne (ce sont de petites bretonnes) de 150 francs AU PLUS.

Le dit placeur a évidemment des risques. De plus, il a son travail demandant rémunération. Enfin il rend service à ceux qui ne peuvent avoir des vaches à eux.

Mais tout cela compté, sérieusement et de l'avis de cultivateurs du pays qui me l'ont dit, le dit homme se fait un bénéfice *net* de 20 °/₀.

Voilà les faits tels qu'ils sont. Je prie le bienveillant *Ami* de me dire à ce sujet la conduite à tenir.

1° Peut-on croire que le dit maire est coupable d'*usure?*

2° Je crois que l'intention de l'intéressé est d'exploiter le pays à son profit, puisqu'il y a plus de cent bêtes placées. N'y a-t-il pas *union de matières* constituant *delictum grave?*

3° Le dit homme est un *anticlérical pratiquant*, mots qui jurent d'être accouplés et qui sont l'exacte expression de la vérite. Ainsi, je sais *de façon sûre* qu'il déteste les religieux et qu'il approuve sur toute la ligne la loi contre les congrégations, et qu'il vote toujours pour le candidat pire, — tout en saluant ses prêtres et en se confessant et communiant à l'église paroissiale quatre ou cinq fois par an.

Je ne suis point son confesseur, mais puis le devenir, alors que faire en ce cas embarrassant? Faudrait-il parler des idées fausses sur les lois sectaires et de l'usure, le pénitent ne disant rien naturellement, — ou garder ce désastreux silence qui perd tant d'âmes, ainsi que je le vois autour de moi. Le Vieux Moraliste est d'avis qu'il faut *avertir in abstracto ; in concreto*, dans le cas présent, qu'y aurait-il à faire?

4° A titre d'élément d'information complémentaire, j'ajoute qu'à quelques lieues de ma paroisse certains hommes, dans le cas de celui dont je parle, se sont vu refuser l'absolution et ont cessé de pratiquer. Ici, mon homme a toujours passé sans encombre. Qui a tort, qui a raison?

R. — Distinguons, s'il vous plaît, chez votre homme, le placeur de vaches et l'anticlérical.

Au point de vue « vaches », son cas ne paraît point si délictueux que vous le pensez. C'est un commerçant adroit, — ce qui n'est pas défendu,— comme le sont tous ceux qui font fortune, comme tant de fournisseurs du clergé qui empochent aisément du 20 °/₀ de bénéfices, et que l'on ne considère point pour cela comme étant en mauvais état de conscience. Ne confondez pas *usure* avec bénéfice industriel et commercial. Une vache n'est pas un billet de banque, et le contrat de location à usufruit n'est pas un prêt. La forte proportion du gain en matière industrielle ou commerciale n'est pas en soi chose réprouvée par la justice. *Per accidens* elle peut le devenir, et l'est souvent, s'il se glisse dans les circonstances de l'opération quelque emploi de moyen injuste, quelque damnification blâmable pour le prochain. Pourquoi vos braves paysans ne défendent-ils pas mieux leurs intérêts? La constitution entre eux d'un syndicat mutualiste leur permettrait, sans gros débours personnels, d'échapper au joug de ce placeur qui bénéficie de leur éparpillement. C'est une question à étudier et à résoudre d'après les conditions particulières du pays.

Et puis, êtes-vous bien sûr du 20 °/₀? Ce commerçant en gros doit bien courir quelques risques sérieux à l'occasion ; il lui faut amasser des capitaux par avance pour l'achat de ses bêtes; il y a du *lucrum cessans* et du *damnum emergens* en tout cela. Pour quelques-uns qui réussissent, combien finalement se ruinent dans ces vastes entreprises de spéculation industrielle !

Mais, encore une fois, là n'est pas la solution du cas proposé. Nous n'y voyons point, dans les détails énumérés, d'injustice caractérisée qui autorise le confesseur à traiter cet homme comme un voleur damnifiant ou accaparant injustement le bien d'autrui. Mieux informé que nous, peut-être avez-vous des raisons de ne pas partager notre avis tolérant. En tout cas, ces raisons, nous ne les apercevons pas dans l'exposé que vous nous soumettez. Précisez davantage, s'il y a lieu, et nous verrons.

Quant à l'anticléricalisme de votre placeur de vaches en gros, c'est une autre affaire. Si c'est un anticlérical au sens mauvais du mot, comment se rencontre-t-il des prêtres pour l'absoudre et l'admettre à la participation publique des sacrements? Voilà qui nous surprend. Examinons cela d'un peu plus près. Il n'est pas facile de définir ce que c'est au juste que l'anticléricalisme et de dire dans quelle mesure on peut être anticlérical tout en restant catholique. La loi sur les congrégations est mauvaise, c'est certain. Mais est-ce bien certain pour tout le monde? Admettons que cette certitude s'impose au clergé et à tous les catholiques fervents, suffisamment instruits ou *a priori* bien disposés à penser exactement comme leurs curés. En est-il de même dans le monde laïque, pour tous les laïques sans exception? L'ignorance, les préjugés d'éducation et de milieu peuvent parfois concourir à former, chez des gens de bonne foi, des jugements très faux sur des points de controverse même en soi assez évidents. Votre homme est-il dans ce cas-là? Dieu nous garde de l'approuver! Nous nous demandons seulement s'il n'est point digne d'excuse. Le prêtre qui le confesse ne l'aura-t-il point jugé tel?...

Reste le for externe et la monition à administrer. Pour le for externe, y a-t-il ou n'y a-t-il pas scandale à voir cet « anticlérical » approcher des sacrements? Nous n'en savons rien. S'il n'y a pas de scandale, le confesseur peut se trouver à l'aise de ce côté, et alors la seule difficulté qui reste concerne l'obligation qu'il peut avoir de l'instruire. Evidemment, c'est une faute de se taire quand il faut parler. Mais c'est une faute aussi de parler quand il faut se taire. Or, il faut parfois se taire, même quand on a affaire à des pratiquants qui sur certains points ne sont pas irréprochables, mais sont de bonne foi tout de même. Qu'en est-il exactement de la condition où se trouve le personnage en question sous tous ces différents rapports? Et êtes-vous bien assuré que son confesseur n'a pas eu de bonnes raisons théologiques d'agir comme il l'a fait, faute de mieux, crainte de pire: *minus malum?*

Il vote, dites-vous, pour le candidat pire. Vous oubliez de dire ce que c'est qu'un candidat *pire*, et si le pire candidat *in casu* est si nettement hostile à la religion que voter pour lui soit inévitablement approuver la persécution de l'Eglise.

Tout cela est bien complexe. De très honnêtes gens votent parfois pour le candidat pire, disons pour le candidat qui nous paraît pire à nous, et cependant meilleur à eux d'après leur manière de juger qui n'est pas la nôtre. Pèchent-ils ? Qui sait ? Souvent, oui, peut-être. Toujours, non ! Rien n'est plus embrouillé dans l'esprit de certaines gens que les rapports de la politique avec la morale, avec la morale religieuse surtout. Quand on sait la manière dont certains catholiques, de bonne foi, ont maltraité le Pape et ses directions politiques, il est sage de se dire que... tout arrive.

Si donc vous devenez confesseur de ce marchand de vaches anti-moine, mais non pas, semble-t-il, anti-catholique, vous aurez quelques précautions à prendre avant de nier absolument la moralité de son commerce ou la bonne foi de ses allures politiques. Peut-être son cas est-il mauvais, mais peut-être aussi est-il bon ou au moins tolérable. Et, dans cette dernière hypothèse, vous regretteriez sans doute d'avoir trop vite mal jugé, sur des apparences trompeuses, la conduite du confrère qui a pour le moment charge de son âme.

Q. — Ribet, dans son *Ascétique chrétienne* (p. 377-8), écrit ce qui suit : « Quand une âme rencontre un saint prêtre qui l'entend, la connaît et la dirige sûrement et activement, il est tout naturel qu'elle s'attache à lui et ressente les sentiments d'une véritable affection.

« Le plus simple en ces rencontres, disait sainte Thérèse à ses filles *(Chemin de la perfection*, ch. IV), est de ne pas discuter dans son esprit si l'on aime ou si l'on n'aime pas. Aime-t-on ? tant mieux ! car si l'on s'attache à ceux qui font quelque bien au corps, pourquoi n'affectionnerait-on pas celui qui s'occupe et travaille à faire du bien à l'âme ? Je tiens, au contraire, pour un grand moyen d'avancer d'aimer ainsi un confesseur, quand il est saint et spirituel et s'efforce de nous faire progresser. »

« La sainte ajoute avec un grand sens, » continue Ribet : « Le meilleur serait qu'il ne se doute pas qu'on lui porte de l'affection et qu'on ne lui en parle point. »

L'*Ami du Clergé* pourrait-il me dire :

1° Si l'opinion de Ribet et de sainte Thérèse qui regarde l'affection de la pénitente pour le confesseur comme un avantage au point de vue spirituel est bien conforme à la tradition des auteurs spirituels ?

2° Si une telle affection ne serait pas au contraire souvent illégitime et presque toujours dangereuse ?

3° Quel serait le devoir du directeur ou confesseur, saint et spirituel, dans le cas où la pénitente n'accomplissant pas la recommandation de sainte Thérèse manifesterait ses sentiments par sa direction ou confession ?

R. — Ad I. Distinguons, s. v. p. L'affection *spirituelle*, loin d'être un obstacle, est évidemment bien plutôt un avantage en pareil cas ; le pénitent étant par là-même beaucoup mieux disposé à la confiance. Même chose du côté du confesseur, qui trouvera plus facile le travail de la direction et s'y appliquera avec plus de zèle et de soin, comme à une besogne plus agréable. D'ailleurs, en règle générale, aucun danger à redouter dans l'affection qui unit deux âmes quelconques, quand cette affection est toute de charité et surnaturelle.

Pour l'affection sensible, c'est une autre affaire. Celle-là, quoique *in se* parfaitement innocente, est pleine de périls, surtout quand elle est « seule, » quand elle n'est pas modérée et retenue dans les limites qu'il faut, sous l'influence parallèle et prédominante de l'affection spirituelle raisonnable.

C'est du premier genre d'affection que parle sainte Thérèse en termes généraux, et Ribet aussi.

Quant à ce que dit sainte Thérèse, qu'il ne faut point discuter si l'on aime ou si l'on n'aime pas, c'est très sage. L'amitié pour le confesseur n'est point nécessaire. L'obéissance surnaturelle suffit. Le mieux même est d'obéir sans y être poussé par des considérations personnelles ; la confiance est alors plus pure, plus détachée, moins humaine, partant plus transcendante et divine.

En tout cas, si la pénitente a de l'affection pour son confesseur, et vice versa, il vaut mieux qu'on reste de part et d'autre dans l'ignorance de ce sentiment, ou tout au moins qu'on ne s'en fasse pas la manifestation réciproque, même la plus idéalement innocente, à cause du péril que pourrait présenter un tel aveu de sympathie au double point de vue du danger 1° d'aimer moins Dieu pour lui-même, 2° d'exciter trop certaines vibrations harmoniques périlleuses de la sensibilité, endormie, toujours prête à s'éveiller.

Ad II. Sous le bénéfice de la distinction rappelée tout à l'heure, nous répondons : non, cette affection n'est point en soi illégitime; elle peut même être fort utile, surtout dans certains cas et pour certains tempéraments donnés que l'on conduit mieux par le cœur que par la raison pure.

Ad III. Le confesseur doit savoir assez de psychologie et de théologie pour ne point se laisser troubler ni inquiéter par une telle manifestation. S'il est avisé, maître de lui-même, il fera en sorte de paraître n'y apporter qu'une très légère attention, juste ce qu'il faut pour ne point décourager la confiance du pénitent, ni par ailleurs encourager le développement exagéré d'un sentiment qui finirait de bonne heure par substituer l'humain au divin dans la sublime œuvre de la direction spirituelle.

Quant à la manifestation d'une affection d'allure sensible, nous n'avons rien à en dire, sinon qu'elle crée pour le confesseur une obligation sérieuse de se tenir sur ses gardes, de ne point correspondre à cette exubérance affective et de chercher strictement à en tirer, en la dirigeant bien, le meilleur parti possible pour l'intérêt spirituel des deux sujets qui sont en cause.

Q. — Un vieux garçon meurt à 84 ans, après avoir été soigné par une famille consciencieuse. Il ne fournissait pour sa nourriture que son pain, sa viande et son vin. Les autres soins lui étaient donnés par la famille qui lui était parente. Il promet à titre de reconnaissance son

argent, sa part de maison et de ménage et quelques parcelles de terre à cette famille. Mais il ne laisse aucun titre authentique attestant ses intentions de donation. A sa mort, le second héritier, parent au même degré que la famille, veut avoir la part intégrale que le droit lui accorde ; il ne tient aucun compte des intentions du défunt. Son caractère grincheux et rapace ne permet aucune conciliation. La famille qui a si bien servi et soigné le malade, peut-elle user de la compensation occulte, pour s'indemniser de toutes les charges qu'elle a supportées depuis 15 ans ?

La compensation sera faite d'après la décision d'une personne qui est tout à fait en dehors de cette affaire.

Si la compensation était faite, quelle devrait être la conduite du confesseur qui aurait à juger ce différend ?

R. — I. Il est certain que la compensation occulte peut être permise dans certains cas en raison du droit qu'on a de reprendre ce qui est vraiment à soi partout où on le trouve. Alors en effet on ne fait aucune injustice à celui sur qui on l'exerce, puisqu'on lui reprend seulement ce à quoi on avait droit et qu'il détenait injustement. On ne fait point injure non plus au droit ou à l'ordre judiciaire, si l'on ne recourt à cette compensation que lorsque les tribunaux sont impuissants à vous faire rendre ce qui est à vous.

Mais pour que cette compensation occulte soit permise, il faut qu'il s'agisse d'une dette certaine, ou du moins d'une dette que des juges intègres, s'ils pouvaient être mis au courant, condamneraient certainement à payer (autrement *melior est conditio possidentis)*, et aussi d'une dette de stricte justice et non de convenance ou de simple charité, ces vertus-là n'obligeant point à restitution. Il y a encore d'autres conditions, mais nous nous dispenserons de les donner, parce qu'elles n'ont pas de relation directe avec le cas présent.

II. Toute la question pour nous se réduit à ceci : la famille qui a soigné le vieux garçon a-t-elle un droit de stricte justice à tout l'héritage du vieux garçon ?

Ce droit, elle ne l'a évidemment pas en vertu d'un testament, puisqu'il n'y en a point eu de fait ; il y a bien eu promesse de testament, mais promesse de testament n'est pas testament, pas même testament informe.

Mais ce droit, ne pourrait-elle pas l'avoir en vertu de la promesse du vieux garçon ? Assurément, il y a des promesses qui donnent un droit de justice, quand celui qui les fait prétend s'obliger ainsi, ou quand les circonstances l'exigent, et surtout quand il s'agit d'une promesse que certains théologiens appellent onéreuse, comme par exemple quand un maître dit à un jeune homme : « Si vous voulez remplir chez moi les fonctions de valet de chambre pendant un an, je vous promets de vous donner cinquante francs par mois et la nourriture. » Dans ce dernier cas c'est même un contrat de louage, mais fondé sur une promesse. Ainsi, dans le cas qui nous est soumis, s'il y avait eu une convention de ce genre bien arrêtée explicitement ou implicitement, si le vieux garçon avait dit à la famille : « Si vous voulez me soigner, je vous donne tout mon bien, » il y aurait bien là contrat onéreux ; l'un ayant rempli la condition, aurait un droit de stricte justice à ce que l'autre remplisse la sienne, et si elle n'était pas remplie il aurait droit à compensation.

Si au contraire la famille par compassion, par charité, par amitié de parenté, soigne son vieux parent, et que celui-ci très content dise que par reconnaissance il veut laisser à cette famille son argent, sa part de maison, etc., et ne laisse aucun titre authentique de cette volonté, il y a seulement droit de convenance, de reconnaissance, mais non pas droit de stricte justice, et il n'est pas permis alors de recourir à la compensation occulte. Les termes dans lesquels le cas nous est soumis nous feraient plutôt croire qu'il en est simplement ainsi. Cependant, avant de se prononcer définitivement, on peut encore faire expliquer parfaitement la famille.

Néanmoins ne peut-on pas dire que toute peine mérite un salaire, et qu'à plus forte raison des charges supportées pendant 15 ans en méritent bien un ? — C'est très vrai. Mais pour que ce salaire soit dû en stricte justice, il faut qu'il y ait eu convention explicite ou implicite très claire acceptée des deux côtés. Si donc la famille n'a donné ses services qu'à condition qu'elle en serait payée par l'héritage complet, ou sinon par un prix proportionné à ce qu'ils pourraient valoir, en surplus de la part qui lui reviendrait naturellement sur l'héritage, et si le vieux garçon y a consenti, elle a droit de se compenser ; mais s'il n'y a pas eu de convention réellement arrêtée, si la famille a donné ses soins par compassion ou charité, ou même par espoir de reconnaissance bénévole en retour, ce salaire dont nous parlions n'est plus dû en stricte justice.

III. Si la compensation s'est effectuée de bonne foi, d'après la décision d'une personne tout à fait désintéressée, que reste-t-il à faire ? — Il faut examiner de nouveau l'affaire, et si, après un examen sérieux sur ce que nous avons dit, il est prouvé que cette compensation pouvait se faire, que la famille garde ce qu'elle a repris. — Si au contraire il est prouvé qu'elle ne devait certainement pas se faire, cette famille doit être traitée comme un détenteur de bonne foi du bien d'autrui, qui doit néanmoins le rendre dès lors qu'il lui est prouvé que le bien dont il est détenteur ne lui appartient pas légitimement. — Si enfin il y a doute et un doute qu'on ne peut résoudre avec certitude morale ni dans un sens ni dans un autre, ce doute évidemment ne suffirait pas pour donner droit de prendre ce qu'on n'a pas, parce que *melior conditio possidentis ;* mais ce même adage semble donner droit de le garder si on l'a pris et possédé de bonne foi. C'est en ce sens que les théologiens disent que, quand quelqu'un a commencé à posséder de bonne foi, il peut toujours être comparé à un possesseur de bonne foi, tant qu'il ne peut pas arriver à une sorte de certitude morale qu'il n'est pas légitime possesseur. Quelques-uns disent cependant qu'il semblerait plus équitable, s'il y a

des raisons sérieuses pour et contre, de restituer en partie *pro rata dubii*.

Mais si, quand il s'est compensé, il a agi avec foi douteuse, il a mal fait, car il a agi contre l'axiome reconnu généralement vrai en matière de justice : « *Melior est conditio possidentis* », au moins jusqu'à ce qu'il soit prouvé que ce dernier ne possède pas justement ; il doit donc réparer le mal qu'il a fait, en tout ou en partie, selon que les circonstances pesées en justice l'exigeront.

Q. — J'ai installé dans ma cour un jeu de quilles et, chaque dimanche, les hommes et jeunes gens, ceux du moins qui sont mes meilleurs paroissiens, c'est-à-dire qui ont assisté à la messe le matin, viennent faire leur partie après déjeuner, et s'amusent jusqu'à l'heure où ils doivent rentrer pour soigner leur bétail.

Par ce moyen je les empêche de passer l'après-midi du dimanche dans les cabarets et atténue ainsi, dans ma paroisse, la funeste contagion de l'alcoolisme. Surtout j'ai l'immense avantage de rapprocher ainsi ces braves gens de la personne du curé qu'ils ont habituellement le tort de trop peu connaitre et par là-même de ne pas assez apprécier.

Mais voilà que mes confrères, doyen en tête, blâment énergiquement ma manière de faire sous ce prétexte, auquel je ne saurais dénier une certaine valeur, que je fournis à mes paroissiens l'occasion de manquer les vêpres.

Je réponds à ceux qui me critiquent, mais sans parvenir à les convaincre, que les hommes qui continuent à jouer dans ma cour pendant les vêpres n'assisteraient pas davantage à cet office (depuis longtemps abandonné) s'ils ne venaient pas chez moi, et que d'ailleurs dans les villes les règlements des cercles catholiques laissent généralement de côté, faute de pouvoir mieux faire, la question de l'assistance aux vêpres.

Que pensent de ma conduite les sages théologiens de l'*Ami du Clergé ?*

R. — L'objection qui vous est faite est sérieuse. Vous n'y répondez pas suffisamment en disant que vos braves gens manqueraient les vêpres quand même. La question doit être posée sur le point précis du scandale, causé par ce fait que le curé laisse s'amuser chez lui des joueurs de quilles pendant les vêpres. Tout est là. Et ne trouvez-vous pas que c'est bien un peu, beaucoup même, tuer cet office que d'agir ainsi ? Quelle personne voudra se gêner pour y assister, quand le curé en fait si bon marché ?

Sans doute, il n'y a point, théoriquement parlant, de péché à manquer les vêpres, qui n'obligent pas *sub præcepto* (sauf coutume et *per accidens* scandaleux). Mais, pour facultatif que soit cet exercice traditionnel du culte public dominical, il est étrange que, là où il existe, le curé travaille lui-même à le battre en brèche.

C'est un bien, assurément, que de réunir ainsi des paroissiens en leur évitant des occasions d'employer plus mal leur temps. Mais c'est un bien aussi que la prière des braves fidèles qui concourent à la célébration des vêpres. Et le jour où l'église se sera peu à peu vidée de ses derniers assistants, — ce jour viendra fatalement chez vous, — ne sera-ce point un mal plus grand, plus durable, plus irrémédiable que celui qui pourrait résulter de la cessation du jeu pendant le temps de l'office ? Voilà à quoi il faut penser, avec préoccupation de l'avenir. D'ailleurs vos hommes persisteront-ils à fréquenter le jeu de quilles presbytéral ? C'est douteux ; et, si l'œuvre vient à disparaître, où sera alors la compensation du mal causé par la suppression de l'assistance aux vêpres, grâce à l'interprétation large qu'aura là-dessus autorisée votre conduite ?

Pour toutes ces raisons, cher confrère, nous n'approuverions point votre manière d'agir, sauf le cas où vraiment aucun scandale, aucune plus grande désertion de l'office ne serait à craindre, ce qui n'est pas vraisemblable.

Ne pourriez-vous avancer ou retarder assez l'heure de vos vêpres pour accommoder tout le monde, et profiter même de la fermeture du jeu pendant l'office pour amener quelques joueurs inoccupés à y assister, avec la perspective de reprendre le jeu après ? En tout cas, comme il s'agit là d'une entreprise locale susceptible d'avoir de sérieux inconvénients quant à la fréquentation d'un office auquel les statuts diocésains tiennent toujours, vous feriez bien de vous mettre à l'abri de certaines justes critiques en consultant l'autorité épiscopale, ne fût-ce que pour éviter de sa part, à l'occasion, un désaveu qui vous serait pénible.

Q. — La Revue *La Révolution française* (livraison du 14 avril 1902, p. 305), citant le *Répertoire de jurisprudence* de Guyot (t. x, p. 502), dit :

« *Un canon, inséré dans Gratien, voulait que l'on ne regardât pas comme homicides ceux qui,* PAR ZÈLE POUR L'EGLISE, *tuaient un excommunié, les excommuniés étant par là retranchés non seulement de la classe des citoyens, mais en quelque sorte privés de tous les droits de l'homme.* »

Je serais reconnaissant au savant canoniste de l'*Ami* de nous donner le texte et le sens authentique du canon (s'il existe) qui a pu donner lieu à une telle interprétation.

R. — Ce n'est pas à nous, c'est aux auteurs de l'allégation suspecte qu'il faudrait demander une citation exacte du passage de Gratien d'où l'on prétend l'avoir tirée. Faites quelques recherches, puisque vous avez entre les mains les Revues qui posent la difficulté, et si, d'aventure, elles aboutissent au texte incriminé, donnez-nous l'endroit où il se trouve. Nous verrons à en creuser la signification.

Sauf meilleur avis, puisque nous n'avons aucun élément sûr de critique actuellement sous les yeux, nous tenons pour fautive la citation *in casu*. Nous n'avons jamais rien lu dans Gratien qui autorise une pareille énormité. Peut-être l'auteur de la phrase que vous rapportez a-t-il confondu ces deux choses très différentes : homicide *quoad reatum*, et homicide *quoad censuram aut irregularitatem*. Le crime d'homicide restant toujours identique, dans tous les cas où il n'est point excusé par la raison de sanction sociale ou de légitime défense, peut ne pas être dans tous les cas accom-

pagné de la circonstance accidentelle de la note pénale ou inhabilitante que l'Eglise peut trouver bon parfois de lui appliquer. Mais, encore une fois, avant de risquer une réponse ferme à la question qu'on nous pose, nous demandons qu'on nous éclaire avec un peu plus de précision sur les éléments de son énoncé.

Q. — Les prêtres ne peuvent faire du commerce ni par eux-mêmes ni indirectement par personnes interposées. Il ne serait donc pas permis d'acheter des actions de banque ou de maisons semblables au *Louvre*, au *Printemps*, etc.

Ces conclusions de principes sûrs ne sont-elles pas exagérées ?

L'Eglise a voulu interdire à ses ministres tout ce qui n'est pas compatible avec leur dignité ; mais faire partie d'une société anonyme honnête, ne paraît pas moins convenable qu'appartenir à une compagnie industrielle ou de chemins de fer.

Je verrais même un avantage à ce qu'un ecclésiastique en devînt un membre : par sa voix il pourrait amener des réformes et introduire des éléments d'équité et de moralité, dont par ailleurs ceux qui ont autorité pour cela ne se préoccupent pas suffisamment.

R. — La question du commerce des clers a été trop souvent traitée dans nos colonnes pour que nous puissions y revenir, v. g. en 1901, p. 11 et 842 ; en 1900, p. 1103 ; en 1897, p. 328 et 411 ; en 1896, *ex professo*, nos 21 et 22, et p. 984 ; etc. Nous nous permettons de vous renvoyer à ces endroits.

Il n'y a point de loi dont on ne puisse dire qu'elle a des inconvénients et prête le flanc à la critique de détail par certains côtés. Cependant, tant qu'elle est loi, il faut l'observer, dût-on personnellement en souffrir, et cela à cause des *majora mala* que pourrait entraîner, comme dans le cas présent, sa violation.

Q. — Dans le numéro du 6 mars 1902, page 220, vous dites que la perpétuité des vœux n'est pas de l'essence de la profession religieuse.

Les canonistes, me semble-t-il, distinguent deux sortes de professions : la profession *in stricto sensu* et la profession *in lato sensu*.

La première comporterait des vœux solennels ; la deuxième, des vœux simples ; mais dans les deux cas ils devraient être perpétuels. Je cite Bouix : « Si autem per tria perpetua vota sese Deo mancipaverint et traditio hæc nomine Dei et religionis a legitimo prælato fuerit acceptata, jam adest hoc ipso professio, nimirum stricte sumpta, si votis solemnibus, late sumpta, si simplicibus votis sese obstrinxerint. »

La profession religieuse ne constitue-t-elle pas du reste une consécration à Dieu et un état ? Or la consécration à Dieu est de sa nature perpétuelle, ainsi que vous le disiez dans l'*Ami* du 13 juin 1901, et un état est quelque chose de stable et de permanent.

Je ne m'explique guère dès lors cette profession religieuse par des vœux temporels.

R. — La question posée était celle-ci : « *Est-il de* l'essence *de la profession religieuse d'être perpétuelle ?* » On voit que les termes sont absolus. Il s'ensuit que si nous avions répondu autrement que par la négative, on en aurait conclu que toutes les professions religieuses où il n'y aurait pas *perpétuité de toute manière* ne seraient pas de véritables professions.

Or, en fait, l'Eglise *veut* chez les Réguliers une profession *temporaire* avant la profession perpétuelle, et pendant cette période elle accorde aux profès des vœux simples les grâces et privilèges accordés aux profès des vœux solennels : c'est reconnaître qu'ils sont vraiment réguliers.

Il est vrai que, dans la pensée de celui qui les fait, les vœux sont *perpétuels* en ce sens qu'ils *tendent* à l'émission des vœux solennels dans lesquels ils trouveront leur complément et leur perfection ; mais d'un autre côté, ils sont *temporaires* de la part de l'Ordre : ce qui suffit pour affirmer qu'il peut y avoir véritable profession sans vœux absolument perpétuels, ou, en d'autres termes, que les vœux perpétuels ne sont pas de *l'essence* de la profession religieuse.

C'était tout ce qu'on nous demandait et tout ce que nous avions à dire en ce moment. Quant à ajouter avec vous que cette profession temporaire n'est pas la profession parfaite, nous y consentons volontiers.

Q. — D'après le *Dictionnaire apologétique de la Foi*, art. *Ciel*, « il est inexact de dire que le ciel est partout où une âme jouit de la vue de Dieu. » Or je lis dans un autre auteur : « Si vous me dites : Puisque l'Ange Gardien est sur la terre, il n'est plus au ciel, et par conséquent ne jouit plus du bonheur du ciel ; — je répondrai : Pour l'Ange Gardien, le ciel est partout, car partout il jouit de la vue de Dieu qui remplit le ciel et la terre. »

Comment concilier ces affirmations opposées ? Est-ce que d'ailleurs la beauté du lieu n'est pas pour les esprits célestes une des jouissances secondaires du paradis ? Faut-il dire alors que nos Anges Gardiens sont dans une situation inférieure par rapport aux Anges qui entourent le trône de Dieu ? Ou que c'est de là-haut que nos Anges nous protègent, mais qu'ils ne sont point à côté de nous ?

R. — Nous ignorons quelles sont exactement les relations des anges avec l'espace. Nous ne savons pas non plus quel est le lieu assigné pour demeure aux bienheureux. Nous savons, par contre, que Dieu est partout avec ses perfections ; que l'ange, esprit sans corps, apprécie autrement que nous la beauté d'un lieu.

Le *Dictionnaire apologétique* a raison d'affirmer que le ciel est un lieu, parce que tel est le sentiment de l'Eglise.

Il est également vrai que l'ange, même s'il est hors du lieu qu'occupe le ciel, n'en jouit pas moins de la vision béatifique de Dieu, qui est toute l'essence de sa béatitude, et qu'ainsi il trouve partout le ciel, c'est-à-dire la béatitude.

Il n'est pas nécessaire d'ailleurs qu'il soit présent au lieu même du ciel pour le connaître, l'admirer, en louer Dieu, en féliciter les hommes et jouir de sa beauté de la manière qui convient à sa nature.

DEUX QUESTIONS DE MYSTIQUE

Notre article du 6 février sur *Les méthodes de spiritualité* nous a valu les deux communications suivantes, de M. l'abbé Saudreau et du P. Poulain. Nous les publions avec plaisir, regrettant que l'abondance des matières ne nous ait pas permis de le faire plus tôt.

LA NATURE DE L'ÉTAT MYSTIQUE

Monsieur le Directeur,

Voudriez-vous me permettre quelques observations à propos de l'article du 6 février sur *Les méthodes de spiritualité?* Non pas que je veuille combattre la doctrine de votre collaborateur : son article, malgré les quelques coups d'épingle que j'y recevais, m'a plutôt fait plaisir, et c'est bien volontiers que je reconnais sa compétence en matière de spiritualité. Mais j'aurais quelques remarques à formuler tant pour élucider une question fondamentale que pour démontrer que les reproches qui m'ont été faits portent à faux.

L'auteur de l'article a bien fait de rappeler (p. 103) que la *gradation ordinaire, non absolue,* de la vie spirituelle est celle-ci : « Les commençants s'appliquent à la méditation et produisent quelques affections; ceux qui avancent, sans renoncer à la méditation, s'appliquent particulièrement à l'oraison affective; les parfaits, au moins pour l'ordinaire, passent le temps de l'oraison dans la contemplation. »

Cette assignation de trois espèces d'oraison aux trois voies purgative, illuminative et unitive, est faite par tous les maîtres. Suarez l'affirme *(De orat.,* XI), et Rodriguez le reconnaît. *(De l'oraison,* ch. VI). Je m'y suis toujours conformé; aussi n'ai-je pas été peu surpris de me voir attribuer dans un livre paru l'an dernier une doctrine à laquelle je n'ai jamais songé, et en faveur de laquelle je défie de trouver une seule ligne dans tout ce que j'ai écrit, à savoir, qu'il y aurait sept degrés d'oraison répondant aux sept étapes de vertu tracées par sainte Thérèse dans le *Château intérieur.*

Donc, en général et sauf exception, l'état contemplatif ou mystique vient en troisième lieu comme le couronnement de l'édifice spirituel.

Il en est qui s'étonnent de cette proposition. C'est, me semble-t-il, parce qu'ils ne comprennent pas l'état mystique comme le comprenaient les maîtres. Aussi je voudrais traiter ici cette question : « *Quelle est la nature de l'état mystique ?* »

Ce n'est point une question oiseuse, et pour les lecteurs de l'*Ami du Clergé,* qui ont à cœur l'étude de la spiritualité, elle ne sera, croyons-nous, ni sans intérêt ni sans utilité.

Qu'est-ce donc que l'état mystique?

Le mot *mystique* se trouve dans les ouvrages attribués à saint Denys. Il est important de voir le sens qu'avait ce mot pour l'auteur de ces livres : personne n'ignore quelle immense influence il exerça dans l'Eglise, et comment tout l'enseignement du moyen âge sur la spiritualité est imprégné de sa doctrine.

Denys veut montrer comment on arrive à la parfaite connaissance de Dieu.

Le premier moyen, ce sont les symboles : Dieu est représenté sous des images sensibles. Ces symboles, l'auteur les avait expliqués, nous dit-il [1], dans un ouvrage aujourd'hui perdu, la *Théologie symbolique.*

Le second moyen, déjà plus parfait, consiste à étudier le sens des noms donnés à Dieu et qui lui conviennent en toute vérité. L'auteur avait employé ce moyen dans ses *Hypotyposes* ou *Institutions théologiques*, aujourd'hui perdues. Il y traitait de l'unité divine, de la Trinité, de la paternité et de la filiation, du Saint-Esprit, de l'Incarnation. Dans les *Noms divins*, il explique pourquoi Dieu se nomme bon, pourquoi il se nomme vie, sagesse, force.

Ce n'est point encore là le moyen le plus parfait pour acquérir de Dieu une juste idée ; au-dessus il y a une science dont Denys parle souvent, et que l'on obtient grâce à une « impulsion puissante de l'Esprit-Saint, impulsion en vertu de laquelle on est uni d'une façon inexprimable et inconnue à ce qui est inexprimable et inconnaissable, union supérieure à ce que peuvent et obtiennent notre raison et notre entendement [2]. » Par notre raison en effet « nous ne connaissons le divin que dans ses effets; mais de dire ce qu'il est en lui-même, c'est ce qui dépasse tout entendement.

« Lorsque nous nommons ce mystérieux océan de l'être, Dieu, vie, substance, lumière ou Verbe, nous ne concevons autre chose que les grâces qui nous en viennent et par lesquelles la déification, l'existence, la vie ou la sagesse nous sont départies, mais pour lui nous ne l'atteignons que par le repos complet des facultés de l'entendement [3]. »

Cette science obtenue non par les raisonnements mais par une union pleine d'amour et très intime avec Dieu, Denys l'appelle la théologie mystique. C'est dans la partie suprême de l'âme que s'accomplit l'opération mystique. « A cette portion de l'âme que les passions n'atteignent pas, il fallait assigner la contemplation des pures et profondes vérités [4]. »

Dieu accorde volontiers cette science mystique aux âmes bien disposées, pleines à la fois d'humilité et d'une noble et confiante ardeur [5]. Il la donne à ceux qui sont capables de la recevoir, aux âmes avides de perfection. Aux âmes moins avancées conviennent les symboles qui cachent la science inexprimable que tous ne peuvent avoir. « Le voile n'est levé que pour les sincères amants

[1] *Théologie mystique,* ch. 3.
[2] *Noms divins,* I, 1.
[3] *Ibid.,* II, 7.
[4] Ep. IX.
[5] *Noms divins,* I, 2.

de la sainteté qui, par leur pureté d'esprit et la puissance de leur faculté contemplative, sont aptes à pénétrer le vrai dans sa simplicité intime et dans sa surnaturelle profondeur [1]. »

C'est donc Dieu qui communique cette science mystique ; mais le rôle de l'âme ne consiste pas uniquement à recevoir la faveur divine, elle doit s'y disposer. On s'y dispose par la prière : « Avant tout, que la prière nous conduise vers le principe de tout bien, et que nous approchant de lui [2] nous soyons initiés aux très saints dons qui l'environnent... L'homme s'élève donc par la prière à la contemplation sublime des grandeurs de la divine bonté [3]. »

On s'y dispose « en faisant cesser toute opération de l'entendement pour se jeter autant qu'il est permis dans la splendeur de Dieu [4]. » — « On s'élève aux vérités mystiques, comme le veut la tradition sacrée, par un élan superintellectuel [5]. »

C'est là la doctrine enseignée par Denys et résumée dans le fameux texte où il indique à son disciple comment il doit « s'exercer aux contemplations mystiques, » texte que tant de grands Docteurs se sont plu à commenter, le regardant avec raison comme d'une importance capitale, comme l'un des points fondamentaux de la doctrine mystique [6].

Denys établit donc ces deux vérités fondamentales : l'état mystique est une faveur de Dieu à laquelle il serait insensé de penser s'élever par ses propres forces, mais c'est une faveur à laquelle il faut aspirer, à laquelle on peut et on doit se disposer.

Telle est la doctrine mystique de Denys. Ce qui fit, sans doute, sa grande fortune, c'est que les saints Docteurs du moyen âge trouvaient là exactement décrites les opérations divines qu'ils constataient en eux-mêmes. Aussi ils ne trouvèrent rien de mieux pour les exprimer que de lui emprunter les termes dont il s'était servi : repos ou quiétude, silence, transport, contemplation, union, termes qui deviendront classiques et formeront la langue de la mystique.

Mais le mot « *mystique* » lui-même, quelle est sa raison d'être et sa signification ?

Denys insiste beaucoup sur ceci que la vérité saisie dans l'état mystique est indicible, inexplicable ; elle n'a donc pas cette précision qui permet de l'exprimer par des termes nets et compréhensibles ; elle est saisie confusément, et c'est pour cela qu'elle est appelée mystique, c'est-à-dire mystérieuse, cachée.

C'est ce qu'a très bien expliqué le B. Albert le Grand dans son *Commentaire* sur Denys. Le Bienheureux se fait cette objection : « Aucune science ne peut être dite mystique, car ce qui est connu d'après ses principes est mis dans tout son jour et ne peut être appelé mystique. » — Il répond : « La science qui procède des données de la raison met dans tout leur jour les vérités qu'elle déduit, mais cette science (mystique) ne procède pas des données de la raison, elle procède plutôt d'*une certaine lumière divine*, qui n'est pas l'affirmation (nette et précise) d'une vérité. L'objet saisi par l'âme (c'est Dieu lui-même) agit si fortement sur l'intelligence que l'âme veut à tout prix s'unir à lui. Cet objet étant au-dessus de la portée de l'intelligence ne s'en fait pas connaître clairement, aussi l'intelligence s'appuie sur quelque chose qui n'est pas déterminé [1]. »

Je ne puis montrer ici comment la doctrine dionysiaque sur l'état mystique se retrouve chez les grands Docteurs qui sont venus après lui. Je me permettrai de renvoyer ceux qui voudraient s'en convaincre à mon ouvrage : *La Vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver*. Je citerai seulement deux textes de saint Bonaventure que je n'avais pas donnés, et que de par delà les Alpes on m'a signalés comme confirmant pleinement l'enseignement des autres Docteurs.

Après avoir expliqué que l'âme humaine, même avant la chute originelle, ne pouvait voir Dieu en lui-même, ce qui est réservé à l'état de gloire, le Docteur séraphique ajoute :

> Je le reconnais cependant, le regard de l'âme peut se fixer sur Dieu de telle sorte qu'elle ne voie rien en dehors de Lui ; mais même dans ce cas, elle ne découvre pas le pur éclat de la lumière divine, car alors même qu'elle s'élève ainsi vers Dieu, elle demeure dans les ténèbres. Cette connaissance plus élevée, elle l'obtient par l'oubli de toutes choses. C'est ce que Denys enseigne dans son livre de la théologie mystique, et il appelle cette connaissance la savante ignorance. Dans cet état, le cœur s'embrase d'un admirable amour. Ceux-là le comprennent qui éprouvent de temps à autre les transports anagogiques. Cette manière de connaître Dieu, je crois que tout fidèle ici-bas doit y aspirer ; si Dieu lui accorde quelque chose de plus, ce sera alors un privilège spécial, en dehors de la voie commune [2].

> Il y a quatre manières de connaître Dieu : par la foi, par la contemplation, par une apparition, par la claire vision. La première est une grâce commune, *primum est gratiæ communis ;* la seconde est une grâce éminente, *gratiæ excellentis ;* la troisième une grâce d'un genre spécial, *gratiæ specialis ;* la quatrième est de la gloire consommante [3].

Ces textes sont précieux en ce qu'ils indiquent nettement ce qu'enseignent d'une façon moins concise mais non moins claire tous les auteurs du moyen âge : que l'état contemplatif et mystique ne doit pas être placé, comme les visions et apparitions, au rang des faveurs extraordinaires et en dehors de la voie commune, mais qu'il doit être considéré comme une grâce éminente et être l'objet des aspirations de l'âme fidèle. Les grands maîtres sont en effet unanimes à enseigner qu'on doit dé-

[1] Ep. IX.
[2] *Accedite ad eum et illuminamini.* (Ps., XXXIII, 6).
[3] *Noms divins*, III, 1.
[4] *Ibid*, I, 4.
[5] *Ibid.*, II, 7.
[6] *Théol. myst.*, I, 1.

[1] In libr. *De Myst. theol.*, Q. procem., ad I.
[2] *In. II Sent.*, Dist. 73, art. 2, qu. 3, ad 6.
[3] *Ibid.*, in c.

sirer d'un ardent désir le don de la contemplation, tandis que les faveurs extraordinaires et exceptionnelles ne doivent pas être désirées.

On ne peut traiter cette question de la nature de l'état mystique sans exposer sur ce point la doctrine des plus illustres auteurs spirituels du XVIe siècle, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.

C'est l'état mystique en effet que décrit sainte Thérèse quand elle explique la nature de ces oraisons qu'elle nomme surnaturelles. Elle explique elle-même ce qu'elle entend par surnaturel : « J'appelle surnaturel ce que nous ne pouvons acquérir par nos propres efforts, quelque grands que soient ces efforts. Mais nous pouvons nous y disposer et nous devons même regarder comme très important de nous y disposer [1]. » C'est dans le même sens qu'elle nomme ailleurs [2] dons surnaturels l'indifférence complète aux jugements des hommes, le parfait détachement des parents, vertus qui ne peuvent être portées à leur perfection sans une grâce puissante et supérieure à tous nos efforts et tous nos raisonnements.

Au-dessus des oraisons surnaturelles auxquelles on doit se disposer, il en est d'autres qui sont des faveurs vraiment extraordinaires, car, d'après la sainte, on ne doit pas les désirer *(Château*, 5e dem., ch. III ; *Fondations*, ch. V) ; ce sont celles où l'on perd l'usage de ses sens : l'union qui est le premier degré de l'extase, l'extase proprement dite, le ravissement, le vol d'esprit. Là les sens ne peuvent se distraire et l'âme est incapable de manifester au dehors son bonheur et sa joie [3], toutes les puissances sont suspendues. Mais cette suspension des puissances, cette aliénation des sens ne dure jamais longtemps, tout au plus une demi-heure.

Ce sont là les oraisons extatiques. Quant aux oraisons mystiques que la sainte nomme quiétude, contemplation, théologie mystique, elles sont beaucoup plus communes et n'ont rien d'exceptionnel. La sainte suppose charitablement que les savants comme ceux qui lui commandent d'écrire arrivent tous jusque là, « por la bondad de Dios todos llegan aqui [4]. » Elle pouvait faire cette supposition d'autant plus volontiers qu'elle déclare « connaître un très grand nombre de personnes arrivées à ce degré d'oraison [5]. » *(Sic et passim)*. Elle ne cesse, du reste, d'exciter ses filles à y aspirer ; c'est le but qu'elle leur propose, le terme vers lequel elle les dirige.

Dans ces oraisons, même dans la plus parfaite, que la sainte nomme sommeil spirituel, les puissances de l'âme ne se perdent point [6] ; on peut manifester au dehors ce qu'on ressent [1] : l'eau ne tombe pas du ciel toute seule, le jardinier a quelque peu à travailler, bien que dans le sommeil spirituel le travail soit si facile et accompagné de tant de consolations qu'on voudrait ne jamais le cesser [2].

Il y a donc dans ces oraisons la part de Dieu et la part de l'homme. Dieu agit, non pas seulement en donnant son concours au travail de l'âme qui réfléchit et se livre à de salutaires considérations, ceci est le propre de la méditation, mais en communiquant lui-même une suavité d'amour que toutes les réflexions possibles ne pourraient jamais procurer [3]. Dans cet état, toutes les puissances de l'âme, imagination, entendement, volonté, peuvent être captivées à la fois et tout occupées de Dieu ; mais il arrive souvent aussi que les deux premières sont distraites alors que la volonté reste unie à Dieu goûtant les douceurs de l'amour [4].

L'âme doit coopérer à l'action de Dieu, mais son action doit demeurer calme et paisible : elle se contentera de recourir à quelques pensées très simples, de faire quelques actes d'amour. Qu'elle se garde bien de chercher à produire de nombreuses réflexions : ceux qui agissent ainsi se font grand tort, ils jettent sur une étincelle de gros morceaux de bois qui ne peuvent que l'éteindre [5].

Sainte Thérèse, on le voit, décrivant l'état mystique sans prétention savante, insiste surtout sur les sentiments d'amour que l'âme y éprouve, et qu'elle éprouve sans y avoir donné lieu par ses propres efforts et ses réflexions ; elle ne cherche pas si Dieu, pour élever l'âme à cet amour, communique à l'esprit des lumières spéciales.

Les autres mystiques, — on vient de le voir pour Denys, le B. Albert le Grand, et on le verra tout à l'heure pour saint Jean de la Croix, — l'affirment hautement. En ayant apporté des preuves nombreuses dans *La Vie d'Union*, je citerai ici seulement une belle page de saint Bonaventure [6] qui m'avait échappé : « Le mot sagesse pris dans le sens propre désigne la connaissance expérimentale de Dieu. C'est là l'un des sept dons du Saint-Esprit qui s'exerce quand l'âme goûte la suavité divine. Pour que l'âme éprouve ces goûts intimes qui produisent la délectation, il faut qu'il y ait union par la faculté affective et *perception par la faculté connaissante*... Les actes du don de sagesse sont donc *partie intellectifs* et *partie affectifs ; ils commencent dans l'intelligence, ils s'achèvent et se complètent dans l'affection ;* le goût en effet, c'est la connaissance expérimentale de ce qui est bon et doux. L'exercice du don de sagesse, c'est donc surtout un acte de la faculté

[1] Lettre au P. Rodrig. Alvarez.
[2] *Vie*, XXXI, n. 8. Nous indiquons les nos d'après l'édition de D. Vicente de la Fuente.
[3] La sainte dit ceci de l'union qui est la moins élevée de ces oraisons extraordinaires. *(Vie*, XVIII, 1).
[4] *Vie*, XV, 5.
[5] *Ibid.*, 3.
[6] *Vie*, XVI, 1.

[1] *Vie*, XVIII, 1.
[2] *Ibid.*
[3] *Château*, IVe Dem., ch. I et II.
[4] *Vie*, XV, 1, 4, 6 ; XVII, 3, 5 ; — *Château*, IVe Dem., ch. II, 9, 12 ; ch. IV, 7 ; — *Chemin*, XXXII, 4, 7, 8. — Personne n'a plus insisté que sainte Thérèse sur ces distractions que l'on peut avoir dans l'état mystique.
[5] *Vie*, XV, 4 et 5.
[6] *In libr. 3 Sent.*, Dist. 35, q. 1.

affective... Saint Grégoire dit que la fonction de la sagesse est de ranimer l'âme. Denys déclare que le propre de cette sagesse c'est d'être sans raison, parce que l'idée que nous nous formons de Dieu par négation et soustraction — et non par le raisonnement — dispose bien mieux à l'aimer que la connaissance affirmative, » que fournit la raison.

J'arrive au grand Docteur mystique des temps modernes, saint Jean de la Croix. On verra qu'il n'a rien changé à la doctrine des autres maîtres, mais qu'il l'a exposée peut-être plus clairement encore.

Il décrit fréquemment l'état mystique et présente cet état comme le résultat de grâces éminentes de lumière et d'amour. « Ce que les contemplatifs, dit-il, appellent théologie mystique ou contemplation infuse est une influence de Dieu sur l'âme qui la purifie de ses ignorances... Là Dieu se plaît à instruire l'âme dans le secret;... c'est une sagesse amoureuse de Dieu qui, en purifiant l'âme et en l'éclairant, la prépare à l'union [1]. » — « La contemplation ténébreuse n'est autre que la théologie mystique nommée par les théologiens sagesse secrète, laquelle, d'après le sentiment de saint Thomas, se communique et s'infuse plus spécialement dans l'âme par la voie de l'amour [2]. » — « On appelle théologie mystique ou sagesse secrète de Dieu cette contemplation par laquelle l'esprit est divinement éclairé et qui est cachée même à celui qui la reçoit [3]. » Cette contemplation, comme le saint auteur le répète presque à chaque page, est le fruit d'une connaissance obscure et générale des perfections divines. Il appelle surnaturelle cette connaissance en ce sens que l'entendement, même chez une âme en état de grâce, ne peut l'acquérir par ses efforts et raisonnements, « todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural [4]. » — « Dans cet état, l'exercice des puissances cesse, la lumière et la suavité d'amour se répandent dans l'âme sans que celle-ci agisse... Dieu se communique passivement à l'âme comme la lumière matérielle à celui qui tient les yeux ouverts [5]. »

Ce n'est point du tout là, aux yeux du saint Docteur, une faveur extraordinaire : les faveurs qu'il appelle extraordinaires [6] et qu'il ne veut pas que l'âme désire ni demande, ce sont des choses qui peuvent s'ajouter à l'état mystique, comme visions, révélations, etc., mais qui en sont très différentes. L'état mystique au contraire étant l'état de contemplation et d'union à Dieu doit faire l'objet des aspirations de l'âme fervente, et Dieu ne demande qu'à le communiquer. « Cette lumière qui, dit le saint, élève l'âme à l'état de perfection, est toujours prête à répandre ses clartés dans l'âme... Faites disparaître les obstacles, enlevez

[1] *Nuit obsc.*, l. II, ch. v.
[2] *Ibid.*, 17.
[3] *Montée*, II, 8.
[4] *Ibid.*, 10. C'est l'explication de sainte Thérèse.
[5] *Ibid.*, 15.
[6] *Ibid.*, 11.

les voiles, aussitôt votre âme simplifiée et purifiée par le dénuement spirituel se transformera dans la pureté et la simplicité de la sagesse divine qui est le Verbe de Dieu. A mesure que l'âme éprise de l'amour divin se dépouille de l'élément naturel — par le renoncement et le recueillement, — l'élément divin se répand en elle surnaturellement, car Dieu ne laisse jamais de vide sans le combler [1]. »

Notons que saint Jean de la Croix prétend enseigner dans ce livre de la *Montée du Carmel*, dont la *Nuit obscure* est le complément, le chemin qui mène à l'état de perfection qui est l'union de l'âme avec Dieu, c'est-à-dire ce que les théologiens nomment la voie unitive [2]. Il ne faudrait pas croire en effet que par cette union de l'âme avec Dieu le saint auteur entende ce suprême degré d'union qu'il appelle ailleurs le mariage spirituel et dont il traite dans ses deux autres ouvrages, le *Cantique* et la *Flamme d'amour*. Non, il distingue fort bien, et à différentes reprises, l'union commune de cette union suprême et exceptionnelle [3]. Les deux premiers ouvrages du saint auteur ont donc été composés — on l'a peut-être trop oublié — pour toutes les âmes désireuses d'arriver à la perfection.

Saint Jean de la Croix a bien marqué aussi les divers degrés de l'état mystique. L'état mystique commence dans ce que le saint appelle la nuit des sens, mais il est alors si faible que l'âme n'y comprend rien et cherche à s'élever à Dieu par les considérations et réflexions qui pourtant ne lui conviennent plus. Plus tard, si l'âme est fidèle, l'état mystique est plus accentué. Ordinairement il est accompagné de suavités sensibles qui le rendent très agréable, mais il peut exister sans cela [4].

Un autre mystique qui est aussi un grand théologien, Suarez [5], a très clairement expliqué comment les consolations sensibles accompagnent souvent l'état contemplatif sans lui être essentielles. Sainte Thérèse ne parle guère que de l'état mystique accompagné de consolations sensibles. Sainte Chantal au contraire, qui était, elle aussi, personne ne le contestera, dans un état mystique fort élevé, décrivant cet état dans une lettre célèbre à saint François de Sales, montre bien qu'elle n'y goûtait aucune douceur sensible.

Voilà donc, d'après les vrais Maîtres et les grands Docteurs, ce qu'est l'état mystique. Il consiste dans cette connaissance supérieure de Dieu que lui-même communique et qui, quoique générale et confuse, donne une idée très haute de ses incompréhensibles grandeurs, et dans cet amour

[1] *Ibid.*, 15.
[2] Ce n'est que longtemps après saint Jean de la Croix que certains auteurs divisèrent en deux la voie unitive, l'une mystique, l'autre non mystique, division inconnue des siècles précédents.
[3] *Montée*, II, 15; *Nuit*, II, 12; *Vive Flamme*, str. I, v. 3.
[4] *Montée*, II, 14.
[5] *De oratione mentali*, XVIII, 1, 2, 4.

irraisonné mais intense auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait jamais s'élever.

Il en est qui s'en font une idée fort différente, et je suis bien persuadé que beaucoup des lecteurs de l'*Ami du Clergé* ont été souvent dans l'état mystique sans s'en douter, comme M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir. Sainte Thérèse [1] cite un exemple frappant d'une personne élevée à une pure contemplation et à une union intime avec Dieu et se désolant de n'y pouvoir atteindre. Beaucoup aussi sans doute se sont trouvés en contact avec des personnes favorisées de grâces mystiques et ne sachant pas le faire comprendre. « Elles éprouvent une grande répugnance à en parler, dit saint Jean de la Croix [2], et ne savent comment le faire. Dans cet état, on se borne à affirmer que le cœur est satisfait, tranquille *(quieta,* d'où *quiétude)*, que l'on sent Dieu et qu'il semble que tout va bien. »

L'enseignement de Bossuet a-t-il toujours été conforme à cette doctrine, et ce célèbre écrivain a-t-il donné de l'état mystique la même explication que les grands maîtres ci-dessus cités ? Le lecteur en jugera, voici des textes : « L'état mystique (ou passif : il assimile les deux termes) consistant principalement dans quelque chose que Dieu fait en nous et sans nous et *où par conséquent il n'y a ni ne peut y avoir de mérite, etc...* L'un des caractères de la voie mystique, c'est l'impuissance de faire des actes, au moins ceux où il y a du discours...; la puissance de les exercer *manque tout à fait* [3]. » D'après lui encore, « le signal nécessaire pour passer à l'état contemplatif, c'est l'impossibilité *absolue* de discourir [4]. » On ne s'étonnera pas que Bossuet, se faisant une telle idée de l'état passif, ait ajouté : « Dans toute l'antiquité on ne trouve ni trait, ni virgule qui tende à l'état passif, » et plus loin : que saint François de Sales n'avait pas l'expérience de l'état passif !

Ai-je donc eu tort de dire que le grand évêque de Meaux ne parla pas toujours très exactement de ce qu'il appelait *les oraisons passives,* qu'il pensait que l'âme y était dans l'impossibilité d'agir ? En effet, s'il y a dans l'état mystique des actes libres, même des actes directs, il y a mérite.

Bossuet avait-il des œuvres de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix des traductions inexactes, c'est possible ; peut-être aussi, comme un passage de son livre porterait à le croire, appliquait-il à l'état mystique ce que sainte Thérèse dit seulement de l'état extatique, ce qui est bien différent.

Quoi qu'il en soit, il est certain que ces deux grands saints donnent de l'état mystique une idée tout opposée. Loin d'y voir un état où l'on ne mérite pas, ils le regardent comme éminemment méritoire ; loin d'enseigner qu'il y a impossibilité absolue de discourir et passivité complète, ils signalent comme un abus fréquent, et contre lequel l'un et l'autre s'élèvent avec force, la conduite de ces personnes qui, étant dans l'état mystique, en sortent pour vouloir trop discourir.

On remarquera peut-être qu'en expliquant comme je l'ai fait la nature de l'état mystique, je ne suis pas d'accord avec tous mes contemporains. Pour ne citer qu'un exemple : dans un article de revue publié en 1900 et dont les auteurs ne se sont pas fait connaître, on lit ceci : « La caractéristique des états mystiques, c'est une union de l'âme avec Dieu telle qu'elle sent et pour ainsi dire touche sa présence. Ce sentiment expérimental de la présence de Dieu produit dans l'âme des jouissances ineffables. » Il me serait certes très agréable d'être en communauté de vue avec ces écrivains ; mais plus j'étudie les grands maîtres, plus je me persuade que ce n'est point le contact de Dieu qui constitue la caractéristique des états mystiques.

A. Saudreau.

[1] *Chemin,* xxxi (Edit. espagn., xxx), 7.
[2] *Nuit,* ii, 17.
[3] *Inst. sur les états d'or.*, l. VII.
[4] *Tradition des nouv. myst.*, ch. iii, sect. 3.

A PROPOS DE LA VERTU D'ABANDON

Dans l'*Ami du Clergé*, numéro du 6 février 1902, un rédacteur fait un éloge très mérité de la vertu d'abandon à Dieu. Mais il semble craindre que la nécessité de cette vertu ne soit contestée [1]. Je crois qu'il y a là un malentendu. Personne, je pense, n'a jamais combattu la conformité à la volonté divine, mais seulement ses exagérations.

Le rédacteur admet lui-même l'existence de ces exagérations ; et les auteurs qu'il cite en combattent une, quand ils disent avec le P. de Caussade (p. 105, 1re colonne) que l'expression *laisser faire Dieu* ne signifie pas : rester dans l'inaction. Elle suppose au contraire qu'on suit les mouvements de la grâce ; ce qui est une action.

Les quiétistes eux-mêmes étaient obligés de reconnaître la nécessité de cette obéissance à la grâce, sous peine de contredire leur théorie sur la « motion divine. » Mais ils y introduisaient des restrictions. D'après eux, on doit suivre le mouvement intérieur, uniquement quand on *sent* qu'il vient de Dieu. Mais on doit rester en repos, dans le cas contraire. Par suite, il ne suffirait pas de savoir qu'une action, comme la visite d'un malade, est bonne en soi, qu'elle est conseillée d'une manière générale par l'Evangile et la raison, et

[1] Le rédacteur cite, comme exemple, deux phrases d'une demi-ligne, dues chacune à un auteur contemporain. La seconde, dont on ne donne pas le texte lui-même, ne touche pas au fond de la question, puisqu'elle porte seulement sur le choix des mots exacts à adopter. Pour la première, elle est de moi, et on a été la découvrir dans un article publié il y a quatre ans. *(Les Etudes* du 20 mars 1898). Il est très vrai que j'ai dit : « On ne doit pas s'abandonner. » Mais j'avais cru, comme mes réviseurs, que le contexte montrait clairement qu'il s'agissait du faux abandon des quiétistes. Admettons, si on veut, qu'une telle appréciation ait été trop optimiste ; du moins je déclare que je n'ai jamais songé à rejeter le véritable abandon. Je suis pleinement d'accord avec le rédacteur sur la doctrine.

enfin qu'elle est opportune ; il faudrait de plus s'assurer qu'on y est *poussé* par la grâce ; ce qui exclura une quantité d'actes. En un mot, il n'y aura plus d'initiative, ni d'effort, mais seulement l'obéissance à des impulsions *senties*.

Les quiétistes condamnaient aussi les désirs et les demandes, comme contraires à l'abandon. Enfin ils abusaient des mots *amour-propre*, *volonté propre*, qui ne devraient désigner que des mouvements *déréglés* et qu'ils appliquaient sans distinction à tous les actes qui ne renfermaient pas le maximum de passivité. Ou encore ils attribuaient ces actes à *la nature*, ayant soin d'insinuer que celle-ci est toujours opposée à la grâce. Comme s'il n'y avait pas une bonne nature qui, en s'élevant, devient la surnature ! Déjà, en 1619, saint François de Sales combattait ce préjugé rigoriste dans l'esprit de la Mère Angélique Arnauld (lettre du 25 mai, édition Migne). Elle se figurait que les inclinations qui nous sont agréables déplaisent toutes à Dieu. Elle ne se laissa pas persuader.

Puisque de telles exagérations ont eu lieu, il est utile de les combattre, et c'est là seulement ce qu'ont voulu ceux qui ont paru peu affectionnés à la vertu de conformité. Les mots *abandon*, *laisser faire Dieu*, ont un sens très orthodoxe. Mais parfois aussi ils sont mal compris. Il faut donc les expliquer. Voilà tout.

J'ai rencontré bien souvent de ces fausses interprétations. Je disais à certaines personnes dévotes : « Vous souffrez de scrupules, ou d'aridités, ou de découragement, etc. Ce sont des maladies de l'âme ; demandez à en être délivrée. » On me répondait : « Je ne le puis. Faire de telles demandes serait contraire au saint *abandon*. Il faut *laisser faire Dieu* [1]. » D'autres se contentaient d'hésiter et provisoirement ne récitaient que du bout des lèvres les prières ou psaumes par lesquels l'Eglise nous fait demander la délivrance de nos maux. Ces âmes souffraient beaucoup de cet état de trouble et de scrupules ; mais sans pouvoir briser leur chaîne. On m'a cité d'autres personnes qui, pour les mêmes motifs, ne voulaient pas aller à Lourdes demander la guérison du corps. Certes, nul ne songeait à leur présenter ce voyage comme une obligation. On voulait seulement qu'elles se regardassent comme *libres* de l'entreprendre. Travailler à sa guérison n'est pas un manque d'abandon, si cette vertu est sagement comprise.

M. le chanoine Lejeune signale les mêmes faits, et évidemment d'après ses propres observations. « Est-il si rare, dit-il, d'entendre quelque bonne religieuse prononcer avec un sentiment visible de satisfaction : J'en suis arrivée à ne plus rien demander pour moi ? — Au prix de quelles tortures infligées à ses aspirations *les plus légitimes*, c'est ce que la pauvre âme oublie de dire... C'est un devoir pour nous, prêtres, de faire la lumière dans ces âmes qu'une fausse spiritualité a égarées. » (*Revue du Clergé français*, 1er novembre 1901).

Les auteurs, même orthodoxes, ont souvent été cause d'une mauvaise interprétation. Et cela de deux façons : par leur silence et par des phrases inexactes.

Et d'abord par leur silence. Il ne fallait pas laisser aux lecteurs, souvent peu instruits, le soin de deviner les correctifs. Pour interpréter les mots *abandon*, *laisser faire*, ils se laissent guider paresseusement par le sens usité dans l'usage courant et pour les choses de l'ordre naturel.

Ces mots signifient alors : ne *rien faire*, n'avoir aucune initiative, aucune résistance même permise. Exemple : on dit qu'on *s'abandonne* au chagrin, ou à ses passions, ou aux chances du hasard. De même, quand un homme est victime d'une injustice, ou doit subir une opération douloureuse dans le corps ou dans l'âme, on lui dit : *laissez-vous faire*, c'est-à-dire, ne bougez pas. Dans tous ces cas on parle d'inaction. Il en résulte forcément que le lecteur laisse aux mots ce sens absolu quand on les applique à la vie spirituelle. Pour l'éviter, il faudrait çà et là donner un avertissement.

J'en dirai autant du mot *amour-propre*. Plus d'un lecteur, se fiant à l'étymologie, croit que cette expression s'applique à tout amour de soi-même, qui se trouve ainsi condamné en bloc. Le même motif lui fait croire que, par *volonté propre*, nous devons entendre toute volonté tant soit peu conforme à nos goûts ; et c'est là ce qu'il arrive à blâmer.

De très bons auteurs ne songent pas à prévenir ces malentendus. Ils peuvent dire : « Je n'ai énoncé aucune erreur, » soit ; mais ils n'ont mis aucun obstacle à des erreurs qui devaient se produire d'elles-mêmes. La longueur de leurs traités, la répétition incessante des mêmes avis rigoureux contribue aussi à insinuer le sens fâcheux. Quand pendant trois cents pages (et parfois le double), on vous redit sans cesse : « Abandonnez-vous ! Craignez votre activité propre », on finit par ne plus oser agir. On a respiré une atmosphère de chloroforme. L'auteur ne l'a pas voulu ; mais l'effet est produit.

Prenons pour exemple deux petits livres modernes. L'un est *Le Vœu d'abandon*, par un Père Franciscain, édité par l'*Œuvre de Saint-Paul* (Paris, 6, rue Cassette). La *Revue franciscaine*, de juin 1893, publia au sujet de ce livre une lettre adressée par le Révérendissime Père Général des Franciscains au Révérend Père Thomas, Ministre Provincial. Il ordonne « d'en empêcher la diffusion [1] et d'interdire la pratique des choses qui y sont contenues. » Et cependant il reconnaît que

[1] Luther avait ou feignait de ces scrupules. Voici sa proposition 34 condamnée par Léon X : « Faire la guerre aux Turcs, c'est résister à Dieu qui, par eux, vient punir nos iniquités. »

[1] Le livre continue pourtant à se vendre. On m'a dit que la dame qui a payé l'impression, et se regarde comme propriétaire de l'édition, n'a pas voulu se soumettre.

deux théologiens de l'Ordre, et un autre, Dominicain, qui ont examiné cet opuscule, « ont jugé qu'il ne contenait point d'erreurs » ; néanmoins ils l'ont trouvé « dangereux ». S'il ne formule pas d'idées inexactes, du moins il les éveille.

L'autre petit livre est *La Retraite de dix jours sur l'abandon et l'un nécessaire,* par la R. Mère Marie de la Conception, carmélite d'Aix. (Paris, Mignard, 2e édition, 1897). On y trouve quarante-trois méditations et vingt lettres, toujours sur la même idée ! Sauf quelques phrases excessives, il n'y a pas là d'erreurs. Mais jamais un mot ne vient relever l'âme écrasée sous le poids de ses devoirs et approuver quelqu'une de ses aspirations. Cet opuscule, qui serait excellent s'il y avait çà et là des correctifs, est absolument déprimant. On arrive à attribuer tout désir à « l'amour-propre », rival de Dieu. En revanche, je suis heureux d'ajouter que j'admire fort un autre ouvrage du même auteur : *La Maîtresse des novices.* Sur le renoncement, la mise au point y est parfaite, et les analyses d'âmes y sont d'une pénétration remarquable.

En résumé, il y a des choses dont notre esprit ne voit pas bien la conciliation, par exemple, l'abandon et l'initiative, la prédestination et la liberté humaine, ou encore ces deux qualités demandées par l'Evangile : la prudence du serpent et la simplicité de la colombe. Si on loue, et avec insistance, une de ces choses, sans songer à faire allusion à l'autre, le lecteur sera amené à prendre pour une exclusion ce qui était simplement de l'oubli.

Ainsi les auteurs engagent quelquefois dans l'erreur par leur silence. J'ai dit qu'ils ont de plus des phrases vraiment exagérées. Le Père Ramière, qui a publié le manuscrit du Père de Caussade (remanié par lui après l'avoir été au XVIIIe siècle), l'avoue pour ce livre dans la préface de la grande édition : « Des hommes *instruits,* qui avaient été consultés *à plusieurs reprises,* » avaient trouvé des passages « qui leur semblaient *inexacts* et *dangereux pour le commun des lecteurs* » (p. 8). Il a fait, ajoute-t-il, quelques retouches, mais « a laissé intacts *bien* des passages » qui étaient ainsi, « *non sans quelque motif,* taxés d'inexactitude. » Il espère que le lecteur trouvera lui-même les correctifs (p. 13).

J'avoue que, quand il s'agit de la plupart des laïques, ces exagérations ont peu d'inconvénient ; parce que (passez-moi cette expression familière) ils ne prennent que le tant pour cent de tout ce qu'on leur dit sur l'abnégation. Mais les personnes consacrées à Dieu agissent autrement, comme je l'ai constaté. Elles veulent à tout prix se sanctifier et prennent à la lettre les règles qu'on leur donne comme nécessaires.

Il y a souvent dans ce genre de livres une autre sorte d'exagération dont je n'ai pas parlé ci-dessus. Elle consiste à faire des promesses trop belles. On vous annonce que l'abandon est la méthode la plus simple, la plus rapide, la plus puissante [1]. Bref, on semble vous garantir la sainteté en trois leçons. Cette voie serait, en effet, d'une grande simplicité si elle dispensait d'étudier distinctement et longuement les autres vertus, puis de s'y exercer toute la vie. Il y aurait économie d'intelligence et de volonté. Mais elle est surtout un artifice pour grouper ces vertus, en théorie et en pratique ; c'est un point de vue pour les envisager : on trace dans sa conduite une grande ligne centrale, qui pourrait tout aussi bien être celle de l'amour divin ou de l'humilité, et à laquelle on rattache cent autres pratiques, comme l'arpenteur qui rattache à un axe arbitraire tous les points d'un vaste terrain. Mais ce n'est là qu'un progrès modeste comme simplicité et rapidité. C'est surtout de l'ordre.

A plus forte raison, il faut prémunir le lecteur contre cette illusion que l'axe central doit remplacer tout le reste. Parfois, au contraire, on semble promettre qu'en disant : *fiat,* nous aurons évité les mille difficultés quotidiennes qui empêchent notre sanctification [2]. Il en serait ainsi si Dieu nous dictait ouvertement, et à chaque instant, ce qu'il demande de nous. Il suffirait alors de répondre comme Marie : « *Fiat mihi secundum verbum tuum.* » Mais, dans les décisions à prendre, ce n'est point là le cas normal. Il faut se passer de révélation directe, peser le pour et le contre, considérer à la fois la bonté de l'acte en soi, son utilité, son opportunité. Le *fiat* ne suffit plus. S'en contenter, c'est renverser le plan divin, et dès lors manquer de conformité à la volonté de Dieu. Il reste seulement comme disposition générale par rapport à certains événements.

Ce qui précède montre que, quand on concentre trop exclusivement ses pensées sur une seule vertu, on est très exposé à forcer la note comme théorie et comme pratique. Pour préserver cette vertu de tout excès, pour l'équilibrer, il faut faire appel à d'autres principes et tout combiner avec prudence. Les quiétistes étaient préoccupés, mais exclusivement, de la soumission à l'action divine ; ils ont abouti à l'inertie. De même, la Mère Angélique Arnauld s'éprit soudain de régularité et de mortification, mais elle ne sut pas comprendre

[1] Il est à remarquer que plusieurs quiétistes étaient si préoccupés de cette thèse qu'ils l'indiquaient même dans le titre de leurs livres. Mme Guyon intitule son premier ouvrage : « Moyen *court* et *très facile* pour faire oraison » ; Malaval : « Pratique *facile* pour élever l'âme à la contemplation » ; Benoît de Canfeld : « Règle de perfection *réduisant* la vie spirituelle *à un seul point,* la volonté de Dieu. » — En soi, il n'est pas mauvais de chercher à simplifier. Mais du moins faut-il réussir autrement qu'en apparence.

[2] Un des premiers ouvrages du P. Piny, O. P., porte ce titre bien caractéristique : *Etat du pur amour, ou conduite pour* BIENTÔT *arriver à la perfection par* LE SEUL *fiat, dit et réitéré* EN TOUTE OCCASION. Paris, 1682.— Dans son traité qui a pour titre : *Le Plus parfait,* il intitule ainsi le chapitre V : *Que la voie d'abandon à la divine volonté est de toutes les voies intérieures la plus sûre et la moins sujette à l'illusion.* L'histoire du quiétisme a montré, peu d'années après, ce qu'il faut penser de cette promesse.

qu'il fallait se pénétrer en même temps de douceur et de bonté, comme le lui demandait instamment saint François de Sales. Sa piété dégénéra peu à peu en une dureté atroce pour elle-même, et surtout pour les autres [1].

AUG. POULAIN.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

Sacrée Congrégation du Concile

Séance du 25 janvier 1902

A. Causes *per Summaria precum*

La Sacrée Congrégation a étudié une cause de Naples, dont on ne donne pas le sujet.

Il y avait ensuite une cause de Gênes, au sujet d'une pension à payer par un curé à un professeur du séminaire, en attendant sa nomination à un canonicat.

La Sacrée Congrégation déclare que la pension n'est due que jusqu'au jour de l'installation du chanoine, bien que, en vertu d'une coutume séculaire du chapitre de Gênes, les nouveaux chanoines ne commencent à jouir des revenus de leur prébende qu'au commencement de l'année qui suit celle de leur nomination.

B. Causes *in folio*

I

MECHLINIEN. [2]

Nullité d'un mariage ex capite metus

Alice F... épousa, en 1884, le baron Charles de V... Après trois ans de vie commune, ils se séparèrent à raison de l'inconduite du mari. Celui-ci disparut sans que l'on put retrouver ses traces.

En 1894, l'Officialité de Malines fut saisie par Alice d'une demande en nullité, basée sur la violence que lui aurait faite sa mère pour la déterminer à ce mariage, qui lui aurait répugné.

Sans entendre ni le mari, ni aucun des témoins de son côté, l'Officialité se prononçait pour la nullité en raison de la *crainte grave révérentielle*, tous les témoins d'Alice l'affirmant.

L'année suivante, le mari, qui habitait Buenos-Ayres sous un nom supposé, ayant été retrouvé, il fallut l'entendre, ainsi que les témoins de son côté. Leurs dépositions vont à l'encontre de celles d'Alice et de sa famille.

En particulier on lui oppose des lettres écrites par elle au moment des fiançailles, où elle déclare qu'elle a refusé des projets de mariage pour pouvoir épouser Charles. Au lendemain des fiançailles, elle écrit : « Je suis trop heureuse... J'ai pu bien vite mettre ma main dans la sienne. Nous nous aimons bien profondément et plus rien au monde ne pourrait nous séparer jamais. Je suis si heureuse ! » On cite aussi des lettres de la mère d'Alice, écrites au lendemain du mariage, où elle déclare que les jeunes mariés sont enchantés l'un de l'autre et qu'ils le lui écrivent chacun de leur côté.

Alice répond que ces lettres lui ont été dictées par sa mère, et qu'elles ne renferment pas l'exacte vérité.

Néanmoins la Sacrée Congrégation n'est pas convaincue et elle déclare que la preuve n'est pas faite : « *Ex deductis non satis constare de nullitate matrimonii.* »

II

NEAPOLITANA [1]

Nullité d'un mariage

La Sacrée Congrégation reconnaît cette nullité, mais elle défend à la femme de convoler à d'autres noces sans sa permission.

III

ROTHOMAGEN. [2]

Dispense d'un mariage non consommé

La cause, présentée déjà en 1899 et en 1900, fut renvoyée deux fois pour permettre de compléter les actes.

Pendant ce temps, la recourante, trouvant l'occasion de se remarier, avait contracté une union civile au mois de mai 1900. Cette détermination compliquait la question, parce que l'examen corporel n'était plus possible.

Néanmoins, la non consommation fut prouvée :

Par la déposition de l'épouse, qui l'affirme en donnant des détails ;

Par la déposition des parents et de témoins qui l'ont apprise de l'épouse dans un temps non suspect ;

Par la déposition de deux médecins, qui affirment l'intégrité de la recourante au moment de leur expertise.

Il est à remarquer que le troisième médecin, tout en reconnaissant l'intégrité, déclare « la consommation *possible*, mais peu *probable*. » « Je n'ai aucun motif, ajoute-t-il, de conclure à la probabilité de la consommation ; je maintiens uniquement la possibilité. »

Quant au mari, devant le tribunal civil il a reconnu, au moins tacitement, la non consommation, et devant le tribunal ecclésiastique il affirme la consommation : son témoignage n'a donc aucune valeur.

[1] Ce processus psychologique est finement analysé dans sa *Vie* publiée par Monlaur. (Plon, 1901).
[2] Malines.

[1] Naples.
[2] Rouen.

IV

SANCTI CLAUDII [1]

Possession d'une relique

Il s'agit d'une relique insigne de la Vraie Croix soustraite à la profanation par le dernier évêque de Saint-Claude, à la Révolution, et se trouvant actuellement au trésor de Notre-Dame de Paris. L'évêque et les chanoines de Saint-Claude en revendiquent la propriété. Quand la cause sera résolue, nous donnerons les raisons de part et d'autre.

Séance du 1er mars 1902

Cause *in folio*

PARISIEN. [2]

Nullité d'un mariage pour cause de clandestinité

Marthe ayant son domicile à Paris sur la paroisse Saint-Pierre de Montmartre, fit connaissance, aux bains de mer, d'un jeune homme appelé Henri et domicilié à Bordeaux sur la paroisse Notre-Dame.

Le mariage décidé, les jeunes gens résolurent de se rendre en Angleterre pour le célébrer. Le motif avoué, c'était que le père de Marthe, séparé de sa femme, avait refusé le consentement exigé par la loi. Un autre motif personnel à Henri, c'était de cacher à sa future une condamnation à quatre ans de prison pour vol subie à Bordeaux même.

Les jeunes gens, accompagnés de la mère de Marthe, arrivèrent de Bordeaux à Paris dans la matinée et, le soir même, se rendirent à Londres. Leur première démarche fut pour une église française ; mais là on refusa de les marier parce qu'ils n'avaient ni permission du père, ni certificat de publication, ni aucune autre pièce. Le lendemain, ils se présentent à l'église du *Corpus Christi*. Là, Henri donna le certificat d'études de Marthe comme son acte de naissance; et deux jours après, le mariage fut célébré en présence de deux témoins et de l'officier de l'état civil. Les mariés reprirent immédiatement la route de Bordeaux, après un séjour de quatre jours à Londres.

Après dix-huit mois de cohabitation, Marthe, mère d'une petite fille, poussée à bout par les mauvais traitements et la prodigalité de son mari, s'enfuit près de sa mère et demanda le divorce civil. Le tribunal prononça, non pas le divorce, mais la nullité du mariage, à raison du défaut de consentement du père.

Marthe s'adressa ensuite au tribunal ecclésiastique de Paris pour obtenir une déclaration de nullité pour cause de clandestinité. Le procès instruit, l'Officialité de Paris l'envoya à Rome à la Sacrée Congrégation de l'Inquisition, qui le remit à la Sacrée Congrégation du Concile. De fait, il présentait des difficultés extraordinaires, parce que les époux avaient fait des dépositions opposées et que le curé qui avait assisté au mariage variait lui-même dans ses dires.

Le P. Pie de Langogne, chargé, comme théologien, de faire un rapport, conclut à la nullité pour cause de clandestinité. Voici ses motifs :

1° Marthe avait son domicile à Paris, rue Pierre-Picard, 8, paroisse Saint-Pierre de Montmartre, où elle habitait depuis 4 ans; et Henri demeurait à Bordeaux, depuis plus d'un an, rue de la Faurie-Monbadon, paroisse Notre-Dame, où il exerçait le métier de dentiste.

2° Les jeunes gens, partis à Londres uniquement dans le but de s'y marier, n'y sont restés que quatre jours selon Marthe, et trois semaines au plus, selon Henri. Ils n'ont pas pu y acquérir ni domicile ni quasi-domicile.

3° Aucune délégation n'a été obtenue : c'est ce qu'affirme la recourante.

Il est vrai que le registre porte qu'il y avait consentement des deux curés; mais le rédacteur de l'acte reconnaît avoir ajouté ces mots quand l'information était commencée.

Henri, aujourd'hui détenu à la Guyane, dit aussi qu'il y a eu délégation du curé de Saint-Louis, à Bordeaux, et du curé de Saint-Vincent de Paul, à Paris.

Mais cette double assertion est fausse.

De fait, les jeunes gens n'ont nullement songé soit à faire publier leurs bans, soit à demander une délégation quelconque avant leur départ. Quant à demander une délégation depuis Londres, le temps manquait. De plus, la délégation eût-elle été donnée par ces deux curés, qu'elle n'aurait aucune valeur, puisque les deux jeunes gens n'avaient point leur domicile sur ces deux paroisses. — Il n'y a pas eu non plus délégation de la part des véritables curés. En effet, on ne trouve, dans les registres de Notre-Dame de Bordeaux et de Saint-Pierre de Montmartre, aucune trace de délégation, et les curés de ces paroisses n'en ont gardé aucun souvenir.

Il n'y a, non plus, aucune trace de délégation aux curés de Bordeaux et de Paris.

Le mariage contracté sans délégation par Marthe et Henri dans un pays où ils n'avaient ni domicile ni quasi-domicile doit donc être regardé comme nul pour vice de clandestinité.

NOTA. — Toutes les autres causes étudiées dans cette séance sont *sub secreto*, ou renvoyées à une autre.

[1] Saint-Claude.
[2] Paris.

L'AMI DU CLERGE et les livres

Comptes rendus bibliographiques

La Renaissance du Catholicisme en Angleterre au XIXe siècle, par l'abbé de Madaune, du clergé de Paris. — *4e édition.* — Un beau vol. in-8 de XVI-650 p., avec les portraits de Newman et de Spencer. — Prix : 3 f., port en sus. — Imprimerie J. Laffray, à Beaugency (Loiret).

En 1873, M. l'abbé de Madaune publia *Ignace Spencer et la Renaissance du Catholicisme en Angleterre.* Cette étude bien faite bénéficia des approbations de plusieurs évêques, — notamment de Mgr Pie et de Mgr Mermillod, — et de l'accueil favorable du public, très attentif déjà au mouvement catholique anglais. Cet ouvrage, l'auteur l'a étendu, développé et en a fait une sorte de Manuel de l'histoire du catholicisme en Angleterre pendant le XIXe siècle.

C'est un livre à lire. Il rend très bien compte de l'évolution qui a amené cette admirable renaissance catholique, laquelle n'a rien eu de fortuit. Les émigrés français ont donné une première impulsion ; puis le projet de création d'une Eglise d'Irlande nationale et catholique en dehors de Rome a éveillé puissante l'idée de l'émancipation des catholiques (1799). Alors Henry Grattan prend en main la cause de la liberté religieuse de l'Irlande, et quand il meurt, en 1820, O'Connell propose qu'on écrive sur sa tombe : « Ici repose un homme, membre de la communauté protestante, mort au service de ses compatriotes catholiques. » Le grand agitateur poursuit la lutte pour l'émancipation. Canning le soutient, mais disparait trop tôt (1827), et c'est Wellington qui fait voter la loi à la Chambre des lords par ces graves paroles : « Mylords, vous avez entouré ma tête de glorieux lauriers ; mais n'oubliez pas que c'est surtout à la bravoure des soldats catholiques que je dois la victoire pour laquelle vous m'avez si largement récompensé. » (13 février 1829). Un précurseur du *romanisme,* c'est Lloyd, professeur de théologie à l'Université d'Oxford, le maître de Newman qui écrit après sa mort : « J'avais pour lui la plus grande estime, le respect, l'amour que suscite le cœur le plus chaudement trempé et le plus sincère, un vigoureux esprit doublé d'une âme généreuse. » Il mourut trois mois après le vote d'émancipation, auquel il avait concouru par un discours des plus courageux qui lui aliéna ses amis.

Un moment on put croire que Byron subissait la force du courant catholique, mais ses passions et son orgueil l'aveuglèrent et l'entraînèrent sur d'autres pentes. Ce fut John Keble qui seconda le plus le mouvement vers la vérité par son *Christian Year* ou *Année chrétienne* qui parut en 1826, effusions théologiques admirablement vêtues de tendresse, de doctrine et de poésie, prières pénétrantes, cantiques d'une suavité toute chrétienne. Lisez plutôt ces strophes de sa prière du soir :

« Lorsque la suave rosée du sommeil bienfaisant appesantit doucement mes paupières fatiguées, que ma dernière pensée soit celle-ci : « Qu'il est doux de reposer « pour toujours sur le cœur de mon Sauveur ! »

« Demeurez avec moi dès l'aurore jusqu'au soir, car sans vous je ne puis vivre ; restez avec moi lorsque la nuit s'approche, car sans vous je n'ose mourir ! »

Tout le monde lut ces poésies pieuses, profondes, où la grâce et la fraîcheur s'alliaient à la plus saine doctrine. La semence était déposée, elle germa lentement, car l'esprit anglais cantonné dans ses préjugés traditionnels ne supposait même pas que la religion de Henri VIII et d'Elisabeth pût être erronée. « On fut aussi étonné des premières conversions, écrit avec humour William Lockhart, que nous pourrions l'être en voyant les Européens prendre la religion de Brahma ou se faire initier aux mystères de Cérès. La plupart des Anglais auraient marché sur leur tête, les pieds en l'air, avant d'avoir l'idée de douter de l'enseignement du *Livre des Homélies.* »

I. — Parmi toutes ces figures pensantes et pieuses qui se meuvent dans le livre, celle qui paraît charmer le plus l'auteur c'est encore celle de Georges Spencer, qu'il étudia d'ailleurs principalement dans son premier ouvrage. Né à Londres le 25 décembre 1799, au palais de l'Amirauté, il était le dernier de huit enfants. Il appartenait à la première noblesse d'Angleterre. Sa mère était fille du comte de Lucan et son père, le comte Spencer, avait succédé à lord Chatam en 1794, comme premier lord de l'amirauté.

Tout enfant, une brave fille de Suisse qui était sa gouvernante lui dit un jour cette parole qu'il n'oubliera jamais : « Il y a là-haut, au ciel, un Etre tout-puissant qui vous a créé vous et toutes choses et dont vous devez avoir une crainte secrète. » Dans sa famille d'ailleurs les mœurs sont toutes patriarcales, l'autorité paternelle est entourée de respect, et on y lit la Bible. Placé à l'âge de huit ans à Eton avec son plus jeune frère Frédéric, il retrouve la famille chez le professeur Richard Godley, et malgré le relâchement du milieu, il conserve ses mœurs pures ; mais il les perd au Collège de la Trinité de Cambridge dans la fréquentation licencieuse de camarades pervers. « O bonheur de l'enfant catholique, écrira-t-il plus tard dans son journal en se rappelant ces tristes souvenirs, — dont l'âme souffrante est connue de quelqu'un à qui Dieu a commis son salut ! Supposé que, jeune catholique, je me fusse trouvé dans une telle situation, les pieux sentiments que Dieu m'inspirait eussent été placés sous la conduite d'un tendre père spirituel... Il m'eût appris à rester innocent et ferme au milieu de mes épreuves. Il eût tenté de relever mon âme abattue. Je l'eusse gardée, mon âme, non pas seulement dans la lumière de Dieu, mais honorable aux yeux de mes camarades, dont les persécutions seraient tombées devant mon inébranlable solidité. J'aurais pu entraîner avec moi dans la paix et la justice plusieurs de ceux que je suivais dans les voies ténébreuses du mal ! »

Comme il est évident que l'abolition de la confession a été fatale pour les mœurs !

A la fin de l'année, au concours des meilleurs élèves pour passer dans la première classe, Georges Spencer fut grandement le premier. Son professeur Monck désirait qu'il travaillât pour obtenir une chaire de l'Université, mais on le destinait à la cléricature. En attendant qu'il prenne les Ordres anglicans, il voyage sur le continent. Le 12 septembre 1819, lorsqu'il entre pour la première fois, à Calais, dans une église catholique, il n'éprouve aucune impression. Amiens, Milan, Saint-Pierre même ne le remue pas. Il est seulement surpris de voir que « le peuple qui vit et travaille sous l'empire de Rome pontificale jouit tout autant que le peuple d'Angleterre et est beaucoup plus sociable. » A Vienne, il apprend que son frère Robert a été tué dans une rixe en Amérique, il revient précipitamment dans sa famille et en repassant à Calais ouvre un journal : la nouvelle était démentie. « Je tombai à genoux dans la salle du cabinet de lecture où je me trouvais seul, dit-il. C'était la première fois depuis un long, un bien long temps, que je priais Dieu ainsi à genoux. »

Son voyage parmi des pays catholiques ne l'avait donc aucunement porté au catholicisme, il avoue même que pendant cette année entière « il n'a jamais fait de réflexion sérieuse sur la religion catholique. »

A son passage à Paris il avait voulu entendre *Don Juan* au Théâtre Italien. A la vue de don Juan saisi au milieu de ses débauches par une légion de diables et poussé en enfer, il fut très impressionné. « Je fus terrifié sur mon état, raconte-t-il. Je reconnus que le Dieu qui lit au fond de nos âmes devait nécessairement me ranger dans la catégorie des don Juan, et la crainte du jugement de Dieu me sauva. »

La grâce de Dieu peut vous atteindre et triompher d'une âme même au théâtre.

De retour à Londres, il est ordonné diacre par le docteur Marsch, évêque de Peterborough (22 septembre 1822), et se consacre avec un dévouement sans égal aux pauvres, aux malades, aux mourants. Il prêche le sacrement de l'Eucharistie, et blâme sévèrement ceux qui, suivant l'usage de l'Eglise anglicane, ne communient que trois fois l'an. Des deuils de famille l'affligent, le cœur prie et cherche des espérances. Tout à coup son attention se porte sur le *Credo* de saint Athanase et sur la condamnation terrible de celui qui n'en croit pas tous les articles : *Salvus esse non poterit*. Les premiers doutes surgissent. Blomfield, le futur évêque de Londres, à qui il a été confié, s'applique à les endormir et y réussit pour un temps. Prêtre l'année suivante, le 13 juin, jour de la Trinité : « Je me suis voué aujourd'hui, écrit-il, de la façon la plus solennelle possible au service de mon maître ! » Il est sincère, dévoué, généreux, prodigue même pour les pauvres, et par les influences de sa famille il peut aspirer aux plus hautes situations, à l'épiscopat, à un siège dans la Chambre des lords où il trouvera son frère aîné, lord Althorp, à côté du comte Spencer, leur père. C'était le rêve de sa mère.

Un jour il lit, en grec, le traité de saint Jean Chrysostome sur le sacerdoce, et il s'écrie : « Mais c'est du pur *papisme !* » Puis l'impression passe, et il songe à se marier. Son choix est arrêté ; il ordonne même à son cocher de le conduire au château paternel pour obtenir le consentement du comte ; mais arrivé près de la porte, il lui commande de tourner bride ; il a lu en chemin : « Celui qui n'est pas marié s'occupe du soin des choses du Seigneur, de plaire à Dieu ; mais celui qui est marié s'occupe du soin des choses du monde et de plaire à sa femme. » Lui, il veut avant tout plaire à Dieu. En attendant il s'applique à imiter les apôtres, ouvre sa maison à toutes les misères, panse les plaies les plus répugnantes et dépense en prodigalités envers les pauvres plus que ses revenus, si bien que son père doit conclure avec lui des arrangements prudents pour lui sauvegarder son patrimoine. On le rencontre souvent à Northampton, les épaules chargées de vêtements retenus par une courroie, pénétrant dans les milieux du vice, et, à l'exemple du bon Maître, cherchant partout la brebis égarée.

Mais le *Credo* de saint Athanase lui revient toujours. Blomfield ne sait plus répondre à ses graves questions ni dissiper ses doutes ; un membre distingué du clergé de Londres, M. Allen, avec qui il confère pendant cinq jours ne parvient qu'à aggraver son mal. Des lettres d'une personne inconnue, timbrées et datées de Lille, lui disent : Etudions et cherchons ensemble. Au temps de la Réforme toute l'Europe croyait le contraire de ce que Calvin enseigna, « surtout en ce qui concerne le Banquet du Seigneur. Où Calvin a-t-il trouvé sa doctrine ?... Dites-moi donc comment je puis savoir qu'il possédait l'Esprit-Saint et qu'il avait le vrai sens de l'Ecriture... » Quelques années plus tard, il sut que cette personne inconnue était une dame qui venait de se convertir à la foi catholique et de prendre le voile au Sacré-Cœur, miss Dolling.

Tout cela, c'étaient des lumières que Dieu lui envoyait pour éclairer sa route. Inquiet, poursuivi sans cesse par l'inexorable doute, par le besoin de vérité, il décide à la fin de 1828 d'écrire à l'évêque de Peterborough pour résigner ses fonctions. Celui-ci réussit encore à le calmer pour un temps ; mais de plus en plus tourmenté Spencer se rend chez Ambroise Lisle Phillipps, un jeune homme d'une riche famille dont la conversion au catholicisme avait fait quelque bruit ; il s'entretint longuement avec un prêtre catholique, M. Foley, et à la fin de janvier 1830, convaincu, éclairé, il dit à son ami : « Une fois encore, dimanche, je prêcherai à ma congrégation, après quoi, je m'abandonne aux mains de M. Foley et j'en finis ! » Puis, se ravisant : « Ai-je le droit, fit-il, de rester dans cette chaire avec la conviction que l'Eglise qu'elle sert est hérétique ? Non. Demain j'entrerai dans l'Eglise ! »

Le lendemain matin il abjurait. Son père respecta sa décision prise ainsi librement, et Georges Spencer n'eut pas, comme tant d'autres, à rompre les liens de sa famille. Mgr Walsh l'envoya à Rome pour y faire ses études théologiques auprès de Wiseman, et désormais il goûta une paix profonde et douce, cette paix que le monde ne donne pas, mais que donne seule la vérité aimante du Christ.

Alors Newman ne songeait pas encore à écrire ses Tracts, dont le premier parut seulement le 9 septembre 1833.

II. — Georges Spencer se prépara à recevoir les Ordres sacrés de l'Eglise catholique, et le cardinal Zurla l'ordonna prêtre le 26 mai 1832.

Désormais il n'a plus qu'un désir, convertir l'Angleterre par la prière : « Tout par la prière, et rien sans elle, » voilà sa devise. A Rome, il rencontre le P. Dominique, un des fils de saint Paul de la Croix. On sait que ce saint aimait beaucoup l'Angleterre. Un jour après une extase il dit à ses religieux : « O mes enfants ! j'ai vu ce matin de si belles choses en Angleterre, oui, oui, de si belles choses ! J'ai vu mes fils en Angleterre ! » La compassion pour les âmes anglaises était une des vertus de l'Ordre. Aussi Spencer et le P. Dominique établissent-ils une association de prières pour la conversion de ce grand pays. Cette pieuse association gagne rapidement, et en 1838 Spencer vient s'en faire l'apôtre à Paris : « Venez dans deux jours à Saint-Sulpice, lui dit Mgr de Quélen, je vous présenterai et je recommanderai votre œuvre aux prêtres du diocèse réunis pour la retraite. » Il y avait environ quatre-vingts membres du clergé de Paris présents.

« Sa Grandeur m'introduisit, écrit-il au Dr Briggs, vicaire apostolique, et ayant expliqué comment je me trouvais là, elle proposa de commencer à prier pour la conversion de l'Angleterre chaque jeudi. Son invitation fut reçue avec faveur, je compris que plusieurs prêtres offriraient à cette intention leur messe du premier jeudi de chaque mois. Cela m'encouragea à aller plus avant. J'obtins une lettre d'introduction auprès des supérieurs des maisons religieuses ; j'en visitai une vingtaine. Tous se sont mis à prier, et sur ma demande ont écrit à cette fin à leurs autres maisons de France. Le général des Lazaristes, le provincial des Jésuites, l'ont recommandé à leurs frères, mais ce qu'il y a de mieux c'est que tous les archevêques et évêques que j'ai pu rencontrer à Paris ont promis de demander des prières à leurs diocèses. On peut donc dire avec raison que la France tout entière bientôt sera unie dans cette même prière, et je crois que les autres contrées de l'Europe suivront cet exemple. » (5 nov. 1838).

Il prêche surtout l'expiation des outrages commis contre la sainte Eucharistie dans l'Angleterre, « dont un des péchés les plus criants est le blasphème du Saint-Sacrement légalement autorisé depuis trois siècles. »

Mgr Walsh lui confie West-Bromwich où il n'y a que des pauvres à secourir, que des œuvres à fonder ; il y laisse des souvenirs de charité impérissables. On dit même qu'il y fit des miracles. Plus tard il est nommé supérieur du Collège de Sainte-Marie à Oscott près de Birmingham et il occupe brillamment cette position, car il a des connaissances universelles, il lit l'Ancien Testament dans le texte hébreu, le Nouveau dans le grec, il sait l'allemand, parle le français et l'italien sans faute et ses études théologiques ont été solides ; surtout il inspire aux étudiants sa passion pour le salut de ses compatriotes. La nuit, ne pouvant dormir, il parcourt discrètement les dortoirs, et s'il voit un de ses élèves qui soit éveillé, il s'appuie au bord de sa couche et jusqu'au jour il lui parle de la conversion de l'Angleterre. Quant à lui, peu lui importe la vie, pourvu que s'accomplisse sa mission. Il aime à répéter ce mot mélancolique et prophétique : « *Die in a dish, unseen and unknown*, mourir dans un fossé, ni vu ni connu. »

A la mort du P. Mathew, l'apôtre de la tempérance en Irlande, il s'éprend de son œuvre et la continue, il enrôlera dans le *pledge* plus de 60,000 personnes.

III. — En 1842 les religieux passionnistes s'établissent à Aston-Hall dans le comté de Stafford, et à leur tête le P. Dominique. Il les aide de tout son pouvoir, se fait leur professeur d'anglais et aplanit les difficultés grandes de fondation qui surgissent. Dès longtemps il songeait à entrer dans la vie religieuse, et son évêque s'y était opposé. Il put enfin réaliser son désir en 1846, et comme il attribue cette grâce signalée aux Exercices de saint Ignace il s'appellera *Ignace de Saint-Paul.* La Congrégation des Passionnistes reçoit *in forma pauperis* ce fils des puissants et riches lords d'Angleterre. Le P. Constantin, maître des novices, lui impose les plus dures épreuves ainsi qu'il est ordonné par la règle pour ceux qui sont issus de familles nobles, et après s'être dévoué au service des malades dans les hôpitaux jusqu'aux portes de la mort, guéri par la prière des religieux il fait sa profession entre les mains du P. Dominique (6 janvier 1848) et commence sa carrière de missions où à chaque discours revient sa pensée favorite : « La conversion de l'Angleterre ! » L'année suivante, au mois d'août, le P. Dominique voyageait en chemin de fer avec un de ses religieux. Tout à coup il se sent très malade, vers Reading ; on le descend à la station et les habitants redoutant une maladie contagieuse lui refusent l'hospitalité. Son compagnon, seul, à genoux près de lui le dispose à mourir. Et c'est ainsi que rendit le dernier soupir en bénissant la nation anglaise qui lui fermait tout abri, celui qui s'était épuisé à la convertir. Elie léguait son manteau à Elisée, c'est-à-dire au P. Spencer qui devint son successeur.

Son nom l'autorise à se faire introduire dans les châteaux et les palais. Un jour il était venu trouver la duchesse de Kent, mère de la future reine Victoria, pour lui demander l'aumône afin de bâtir des écoles ; il fut si bien accueilli qu'il ne doutait point qu'elle ne fût morte dans la foi romaine. Victoria était présente, écoutant avec beaucoup d'attention, ce qui lui fit concevoir alors de grandes espérances. Maintenant il ira se présenter chez les puissants du jour, les priant, au nom de la patrie, de mettre un terme aux divisions religieuses qui la tourmentent. Lord Russell le félicite de son initiative qui « tend à diminuer l'esprit d'acrimonie, » ce qui est « une bonne chose ; » Clarendon lord-lieutenant d'Irlande est surpris et ravi de l'assurance que lui donne son ancien camarade de Cambridge qu'à Maynooth les prêtres irlandais prient pour l'Angleterre ; mais lord Palmerston le reçoit avec raideur : « Comme politique, dit-il, quand je considère à quel point le gouvernement du Pape est opposé aux progrès des libertés et des institutions libérales, je ne puis pas dire que mon désir soit de voir l'Angleterre se remettre sous une pareille influence. » Lord Derby se montra plus courtois. L'idée faisait son chemin.

Sa famille ne partage point ses convictions, mais il y est bienvenu, elle est même fière de lui. Le hasard lui fait rencontrer dans les rues de Cologne son frère, lord Spencer. — Georges, lui crie le noble lord, que faites-vous ici ? — Je mendie, répond le moine. Puis ensemble ils jouissent délicieusement du bonheur de se revoir. Chez sa sœur, lady Lyttelton, le concierge refuse de le faire monter, et lui trouvant l'air malheureux, exténué, il le fait manger dans sa loge. Heureusement passa le comte Spencer qui le reconnut. Ces méprises le charmaient. Toute l'Angleterre le connaissait, l'avait entendu, et lui-même voyant son œuvre approuvée par le Pape, ayant fondé les Sœurs de la Sainte-Famille pour adoucir la situation lamentable des filles et des jeunes femmes employées dans les manufactures, se prépara à dire son *Nunc dimittis.* En 1863 il se rendit à Rome au chapitre général de son Ordre, prêcha encore une fois dans la capitale du monde catholique et s'en revint dans sa maison de Sutton dont il était le supérieur.

De là il partit pour Cartsdyke et fit sa 242e mission. Les veilles du départ il avait voulu voir chacun de ses fils, leur parler à l'âme, leur donner les suprêmes conseils. Ses paroles en effet revêtaient le caractère d'adieux, mais nul n'y prenait garde. Après Cartsdyke, ce fut Coadbrige. — Père Ignace, lui dit le curé, la mission terminée, je crains que vous n'ayez fait au-delà de vos forces. — Il n'y a pas à dire, reprit Spencer, je suis fatigué. Demain, vous savez, je dois recommencer la même besogne à Leith. — Il part et s'arrête à Castairs, entre deux trains, pour serrer la main à un vieil ami, M. Monteith. Il s'informe auprès d'un enfant de sa demeure et tourne dans l'avenue qui y conduit. Soudain il tombe foudroyé par la mort. Un serviteur de M. Monteith rencontre son cadavre et court vers son maître en criant : « Un prêtre, un prêtre mort dans l'avenue ! » L'empreinte de ses genoux était restée dans la terre. « L'apôtre de la prière était tombé naturellement à genoux. » Son vœu était réalisé : « Mourir dans un fossé, ni vu ni connu. » C'était le 1er octobre 1864.

IV. — Mais dans son livre, M. l'abbé de Madaune ne peint pas avec moins d'exactitude les figures de Newman, Pusey, Wiseman, Hurrell Froude, d'ailleurs bien connues des lecteurs de l'*Ami du Clergé.* On y trouve aussi de solides discussions touchant la validité des Ordres anglicans, l'origine des trente-neuf articles et des *Homélies*, questions arides ici pleinement élucidées. Il ne s'arrête qu'à la lettre du pape Léon XIII *ad Anglos*, pour supputer les résultats obtenus « grâce à la prière et à la dévotion à la sainte Eucharistie. » Une association de 500 prêtres a été établie ; 2,300 messes sont dites chaque année pour la conversion de l'Angleterre. Si longtemps blasphématrice et ennemie de l'Eucharistie, cette puissante nation sera sauvée par l'Eucharistie.

Une page bien touchante est celle où l'auteur raconte sa visite au cardinal Newman le 15 août 1879 à Birmingham. Il décrit admirablement cette physionomie recueillie, son regard illuminé des reflets d'en haut, sa simplicité de religieux. « Il parlait sans émotion apparente, mais d'une voix saisissante, nette et timbrée, malgré sa froideur portant dans l'esprit, jusque dans les profondeurs de la réflexion, des répercussions prolongées. Quand nous parlâmes de Pusey : « Ne pensez-vous pas, Monseigneur, que nous pouvons espérer encore que Pusey deviendra catholique ? » Après quelques secondes de silence, d'une voix plus lente, plus recueillie, presque pénible, Newman accentua ces mots : « Non, je ne le crois pas... Je pense que Pusey ne se convertira jamais ! » Ces paroles nous firent froid en l'âme... »

Une fois pourtant Newman reçut de Keble une invitation pressante de le venir voir dans sa paroisse de Hursley. Ce grand homme voulut toute sa vie rester humble curé de paroisse. Pusey devait s'y trouver. Quelle rencontre que celle de ces trois hommes, si amis autrefois, qui ne s'étaient pas revus depuis vingt ans ! Newman a raconté cette entrevue du 13 septembre 1865. Elle fut triste. Keble ne le reconnut pas d'abord. Sa femme était gravement malade, ce qui jeta un voile de tristesse sur la conversation. « Pusey était plein de la question de l'inspiration de l'Ecriture sainte. Keble se réjouissait que ce fût là une thèse commune au sujet de laquelle je ne pouvais, quant au fond, avoir un avis différent du leur ; il était à l'affût de toute parole de moi qui semblât indiquer un accord... » Quel peintre que Newman !

Keble ne se fit point catholique. Il était tombé dans « le piège du mariage », pour rappeler une boutade de Lacordaire au sujet d'Ozanam. Newman et Faber n'avaient point ce boulet, Spencer non plus, « ils n'étaient point *partagés...* »

N'importe, Pusey et Keble étaient de bien belles âmes qui ont sûrement tenté la miséricorde de Dieu. Elles n'ont point connu ici-bas la vérité complète, elles n'ont pas joui de cette paix délicieuse qu'elle apporte

avec elle; ce fut leur tourment, peut-être leur châtiment. Mais on aime à caresser l'espérance qu'elles appartenaient à l'âme de l'Eglise.

La Religieuse selon saint Augustin. *Explication de la Règle du saint Docteur*, d'après le Bienheureux Humbert de Romans, Ve Maître général des Dominicains, par le P. A. Devoucoux, du même ordre. — 2 vol. in-18, 5 fr. — Abbeville, C. Paillart.

La Somme de saint Thomas d'Aquin résumée en Tableaux synoptiques, par le chanoine Lyons. — Un vol. in-folio de 840 pages, broché 16 fr., relié 20 fr. [1] — Nice, Imprimerie de la Société industrielle des ateliers de la Place d'Armes ; Paris, Charles Amat.

Pratique de l'enseignement du catéchisme de première communion, par M. l'abbé A. Maudouit. — 5e édition, augmentée de réflexions morales, de conseils de piété et d'un grand nombre d'exemples. — 3 vol. in-8, 10 fr. 50. — Paris, Bloud et Barral.

L'esprit de saint Philippe de Néri, fondateur de l'Oratoire romain, **et son Ecole ascétique,** par L. B., de l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri. — Un vol. in-8, illustré de plusieurs anciennes gravures. — Paris, Librairie de l'Œuvre de Saint-Paul.

Le charme du divin amour ou *La vie de l'humble Sœur Jeanne-Bénigne Gojoz*, religieuse de la Visitation Sainte-Marie du monastère de Turin, par la Mère Marie-Elisabeth-Gertrude de Provane de Leyni, religieuse du même Ordre. — Un vol. in-8, 5 fr. — Besançon, Paul Jacquin.

I. — La Règle, si admirablement concise, rédigée par saint Augustin en faveur des religieuses, appelait un commentaire. Le Bienheureux Humbert de Romans, Ve Maître général des Dominicains, en a donné un qui a joui longtemps d'une légitime autorité. Mais ce commentaire était écrit en latin et il a quelque peu vieilli.

Le P. Devoucoux s'en est inspiré largement, sans s'attacher à une traduction trop littérale, et on ne peut que l'en féliciter.

Dans *La Religieuse selon saint Augustin*, il ne faut pas chercher des considérations de haute spiritualité tirées des œuvres du grand Docteur, mais un commentaire suivant article par article le texte de la Règle, en faisant ressortir l'esprit et les applications pratiques. La doctrine est exacte et, grâce à des divisions bien marquées, facile à suivre. L'auteur a su éviter les longueurs comme la sécheresse, écueils trop communs en ces sortes d'études, et il a soin de relever un sujet naturellement aride à l'aide de nombreux traits et témoignages empruntés à la vie des saints.

Cet ouvrage vient à son heure. Quelle meilleure réponse à faire aux persécuteurs que de porter à plus de perfection encore la vie religieuse ?

Il ne sera pas, toutefois, utile seulement aux religieuses. Sans parler des confesseurs et directeurs des âmes soumises à la Règle du grand Docteur, beaucoup d'autres, désireux de connaître dans les applications pratiques et vécues cette admirable règle, auront intérêt à le consulter.

Serait-il téméraire d'exhorter ceux qui ne jugent les ordres religieux que d'après les diatribes des journaux impies, ceux-là du moins qui sont de bonne foi, à chercher plutôt dans de tels livres la vérité sur un état de vie réellement voulu de Dieu, encouragé et propagé par l'Eglise, sans compter qu'il se recommande de l'autorité des plus illustres Docteurs ?

II. — Malgré les encouragements partis de la chaire de saint Pierre et l'impulsion donnée par les Facultés de théologie, n'est-il pas permis de dire que jusqu'ici le clergé en général et les catholiques instruits n'ont pas abordé suffisamment l'étude de saint Thomas, de la *Somme* en particulier, cet arsenal si riche en arguments de toute sorte contre les erreurs contemporaines ?

Il faut donc louer tout effort tenté pour rendre plus attrayante et plus facile cette étude. Parmi les essais heureux entrepris dans ce but, *La Somme de saint Thomas résumée en Tableaux synoptiques* mérite une mention à part. Rien de plus propre à donner une idée d'ensemble de toutes les merveilleuses ressources doctrinales renfermées dans cet ouvrage de génie. La pensée maîtresse de chaque article y ressort en pleine lumière, et pour ceux qui ne seraient pas familiarisés avec la langue du grand Docteur, nul guide ne les introduira mieux dans ce monument si parfait de la science sacrée.

D'une grande utilité pour le clergé, un tel ouvrage est appelé surtout à rendre de réels services aux laïques désireux d'approfondir la doctrine chrétienne, ou du moins de posséder des idées justes sur quantité de questions qui sont de son domaine. Pourquoi ce magnifique volume ne serait-il pas adopté comme livre de prix dans nos établissements ecclésiastiques, en faveur des élèves qui se sont le plus distingués en instruction religieuse ?

L'auteur, et nous l'en félicitons, a pris soin de faire précéder son Résumé de notions préliminaires où il élucide avec détails tout ce qui est de la terminologie sacrée. En appendice, et dans la même forme, les traités non contenus dans la *Somme*, mais appartenant aujourd'hui à la théologie classique.

Enfin la disposition des matières peut fournir aux prédicateurs d'excellents plans d'instructions et de catéchèses des plus variées où l'on n'aura pas à redouter l'absence de doctrine et que des développements faciles mettront à la portée de tous les auditoires.

III. — C'est la cinquième édition que nous présente M. l'abbé Maudouit de sa *Pratique de l'enseignement du catéchisme de première communion*. Il nous est ainsi démontré que parmi les bons manuels d'explications à l'usage des catéchistes, celui-ci occupe un des tout premiers rangs, et que son mérite fait de brièveté, de précision, de simplicité, a été justement apprécié. Il semble atteindre de bien près la perfection désirée dans ces sortes d'ouvrages, où il est si difficile de mettre la doctrine chrétienne suffisamment à la portée des plus jeunes intelligences. Nous sera-t-il cependant permis de formuler un vœu ? L'auteur, à dessein sans doute, a écarté soigneusement, des interrogations surtout, toute objection proprement dite. N'est-ce pas une lacune ? Est-il permis de laisser ignorer tout à fait à l'enfant qui sera l'homme de demain, ces objections vulgaires auxquelles sa foi est peut-être déjà en butte ? N'est-il pas bon de lui montrer le côté faible de ces objections et de lui apprendre à les réfuter ? Assurément un choix judicieux s'impose et ici plus qu'ailleurs il faut savoir se restreindre. L'exposition de la doctrine d'abord, exposition claire, solide, pieuse, émaillée de comparaisons, de traits et d'exemples bien choisis ; comme accessoire, quelques indications discrètes touchant les erreurs contemporaines et leur opposition avec la doctrine chrétienne : tel nous paraît l'idéal du Manuel d'explications pour les catéchismes de première communion, et, nous aimons à le redire, nous ne connaissons guère d'ouvrage de ce genre qui en approche de plus près que la *Pratique de l'enseignement* de M. Maudouit. Aussi nous n'hésitons pas à en recommander chaudement l'usage à nos lecteurs à même d'en profiter.

IV. — Si les temps et les hommes changent, l'apostolat catholique, tout en s'adaptant aux uns et aux autres,

[1] Remise de 15 0/0 à ceux qui prendraient en même temps les *Trois génies de la chaire*, du même auteur.

ne change guère. Tel nous le voyons, à l'origine, dans la personne d'un saint Paul, se faire tout à tous, pour gagner plus sûrement les âmes à Jésus-Christ, tel il nous apparaît dans ces admirables encycliques où avec tant d'autorité nous est rappelé le devoir d'aller au peuple. Et pourtant plusieurs se montrent hésitants, comme s'il s'agissait là d'une nouveauté qui commande la réserve et a besoin d'être éprouvée.

Des livres comme *L'esprit de saint Philippe de Néri et son école ascétique*, sont bien faits pour lever ces doutes et ces scrupules.

Ce qui nous est demandé, saint Philippe, après bien d'autres saints, l'a entrepris et avec quel succès ! Il l'a fait en des conditions tout aussi défavorables, avec une foi, une confiance en Dieu qui voyait par dessus tout le but à atteindre et ne se laissait pas arrêter par les obstacles. Il l'a fait avec son caractère et son génie bien à lui, mais dans ces multiples industries d'un zèle inlassable, que de choses à imiter dont l'efficacité est établie et l'usage consacré par une expérience plusieurs fois séculaire !

Trop souvent l'écueil de l'apostolat c'est de vouloir faire l'œuvre de Dieu par des moyens exclusivement humains. Ce n'est point ainsi que l'ont entendu les saints. Une preuve tout à fait frappante nous en est fournie dans *L'esprit de saint Philippe de Néri*. Après un exposé saisissant et magistral de toutes les œuvres où s'est exercé le zèle de celui qui a été appelé le second apôtre de Rome, voici une longue série de chapitres par où se manifeste ce qui fut l'âme de cet apostolat si fécond, la prière, l'oraison, et d'admirables vertus, en premier lieu la charité, et aussi l'humilité avec ses compagnes la joie chrétienne et la simplicité.

Nous ne pouvons donner qu'un aperçu imparfait de ce bon et beau livre. Il mérite d'être lu et médité. Car outre qu'il évoque pour nous dans un cadre nouveau la très suave et très originale figure d'un saint contemporain qui fut un véritable chef d'Ecole, et nous présente d'une façon remarquable le caractère dominant de sa doctrine, nul n'est plus propre à réchauffer le cœur du prêtre, à raviver en lui la flamme de l'apostolat et la véritable sainteté, à procurer ainsi, selon l'expression du cardinal Langénieux, que se multiplient les œuvres de la charité répandue en nous par le Saint-Esprit.

V. — Née le 20 juillet 1615, Sœur Jeanne-Bénigne Gojoz était encore novice au premier monastère de la Visitation d'Annecy, lorsqu'elle fut choisie par sainte Jeanne de Chantal elle-même pour aider à l'établissement de celui de Turin. Elle y mourut en odeur de sainteté le 5 novembre 1692, après cinquante-sept ans de vie religieuse. Elle n'avait cessé de se distinguer par cette parfaite fidélité à la grâce et cette générosité dans le sacrifice qui caractérisent les victimes volontaires de la justice divine. Notre Seigneur la récompensa par des faveurs singulières et vraiment merveilleuses.

Avant sa mort, elle dut par obéissance révéler à une autre religieuse du même monastère de Turin les états intérieurs par lesquels elle avait passé et les grâces dont elle avait été favorisée. Ce fut cette dernière, la Sœur Marie-Elisabeth-Gertrude de Provane, qui mit en ordre toutes ces confidences et les notes où avaient été consignées les faveurs sans nombre dont Notre-Seigneur avait gratifié son humble servante.

Le charme du divin amour ou *La vie de l'humble Sœur Jeanne-Bénigne Gojoz, etc.* (car tel est le titre donné à cet ouvrage par son auteur), se divise en trois parties : la première raconte la vie et les vertus de sœur Jeanne-Bénigne ; la deuxième renferme la description des états intérieurs par lesquels elle a passé ; la troisième expose les grâces particulières dont elle fut favorisée.

Publié pour la première fois en 1846, *Le charme du divin amour* vient d'être réédité par les soins des Sœurs de la Visitation d'Ornans, et la nouvelle édition est plus exacte et plus complète que la première.

C'est aux personnes pieuses que ce livre est spécialement destiné, aux directeurs des consciences, aux communautés religieuses surtout. Puisse-t-il remplir son but et, selon la promesse de Notre-Seigneur à son humble servante, réjouir, consoler et embraser des flammes du pur amour les âmes désireuses de s'élever à la perfection !

Commentaria in Iam Part. Summæ theologicæ (De Deo Uno), auctore H. Buonpensiere, O. P. — Un fort vol. in-8 de xvi-976 p., 12 fr. — Paris, Lethielleux [1].

Deux ouvrages lithographiques du P. Buonpensiere, professeur de théologie au Collège Dominicain de Rome, ont déjà été présentés l'an dernier aux lecteurs de l'*Ami*. Nous n'avons rien à retrancher des éloges que nous faisions alors de la science profonde et de la manière de l'auteur. Le présent traité *De Deo Uno* confirmera amplement les lecteurs dans la première impression qu'ils ont dû recueillir de l'étude des traités *De Sacramentis in genere* et *De quibusdam sacramentis in specie*. C'est toujours la même « dominicaine » et excellente méthode. L'auteur procède, non point par mode de *Traités* suivant l'usage ordinaire, mais par *Commentaires* rigoureusement subordonnés à l'ordre et au texte même des articles de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin.

Le présent volume, imprimé, est consacré aux questions I à XXIII, c'est-à-dire à toute la matière du traité *De Deo Uno*. Résumer une pareille encyclopédie dogmatique est impossible. Chacun d'ailleurs peut aisément s'en faire une idée en songeant qu'il y a là, sans verbiage aucun, sans une phrase inutile, 960 pages de texte fin et serré consacrées à ce seul traité. Inutile de dire qu'à propos des questions : XV *De Scientia Dei*, XIX *De Voluntate Dei*, XXII et XXIII *De Providentia et Prædestinatione*, les controverses fameuses qui s'y rapportent sont développées avec une ampleur qui ne laisse rien à désirer, et résolues par l'auteur suivant l'enseignement traditionnel de son Ordre. Voilà pour les amis de saint Thomas et de la solide théologie scolastique une bonne fortune que nous sommes heureux de leur signaler.

Souhaitons que l'auteur imprime ses volumes lithographiés et nous donne bientôt quelque nouveau complément de ce précieux *Commentaire* de la Somme théologique.

Le mouvement théologique en France *depuis ses origines jusqu'à nos jours* (IXe au XXe siècle), par l'abbé Ph. Torreilles. — Un vol. in-8 de xvi-208 p., 4 fr. — Paris, Letouzey et Ané.

La *Revue du Clergé français* a publié récemment une série d'articles très remarqués sur le *Mouvement théologique en France*. Le volume que nous annonçons aujourd'hui est le tirage à part de ces articles, revus et considérablement augmentés.

Ce n'est pas là encore, à vrai dire, l'*Histoire de la théologie* de nos rêves. L'auteur, tout le premier, en convient : c'est une esquisse à grands traits, restreinte à la France et aux dix derniers siècles. Le titre d'ailleurs, fort exact, donne bien l'idée du travail, qui est plutôt la synthèse du mouvement des idées et des écoles, qu'une compilation historique, documentaire et détaillée proprement dite.

Ce livre n'en est pas moins, à notre avis, une œuvre capitale, la première de ce genre qui ait été publiée chez nous, sur l'histoire des études théologiques en France. Il ouvre la voie aux chercheurs de l'avenir et présente un plan d'ensemble qui pourra grandement leur faciliter la besogne. La critique de l'auteur est solide ; son érudition se montre toujours doublée d'une haute compétence théologique : deux qualités requises en pareille matière,

[1] En s'adressant directement à l'auteur, à Rome, 12, via Piè di Marmo, on recevra l'ouvrage franco à domicile contre un mandat de 10 francs.

et qui sont une garantie du bon succès de son travail auprès du clergé studieux, des maîtres et élèves de nos séminaires.

A l'heure présente où l'on parle tant — et si inconsidérément parfois ! — d'infuser des idées et des méthodes nouvelles à notre enseignement ecclésiastique, l'*Ami* signale avec plaisir, comme une bonne amélioration à admettre, l'introduction et la lecture de ce manuel fort clair et assimilable, dans nos maisons cléricales d'éducation. Nos jeunes théologiens ne peuvent que gagner beaucoup à accompagner le guide très sûr et bien informé qu'est M. Torreilles dans ses voyages à travers les évolutions historiques de l'enseignement dogmatique depuis les origines de la scolastique.

Voici d'ailleurs qui en dira plus long que nos recommandations sur le plan et l'utilité pratique de cette excellente synopse historique dont nous souhaitons que M. Torreilles nous donne bientôt un « agrandissement » dans une seconde édition :

SOMMAIRE. — *Les origines de la scolastique (VIIIe-XIIe siècle). — L'apogée de la scolastique (XIIIe et XIVe siècles). — Les débuts du gallicanisme (XIVe-XVe siècles). — L'humanisme et la réforme en France (1519-1545). — Les premières controverses religieuses (1552-1562). — Les phases de la controverse religieuse (1562-1640). — Ultramontanisme et gallicanisme (1563-1640). — Le Jansénisme. — Les dernières formes de la controverse (1640-1789). — Rapports du gallicanisme et du jansénisme (1663-1780). — L'évolution de la scolastique. — La théologie positive (XVIe-XVIIe siècles). — L'apologétique et l'incrédulité (XVIIIe siècle). — L'apologétique au XIXe siècle.*

Les Religions diverses, *Conférences de Saint-Roch*, par L. Poulain et E. Loutil. — Un vol. in-12 de XL-312 p., 2 fr. 50. — Paris, Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard.

Deux rudes joûteurs, et deux tacticiens apologistes de première force, que MM. les abbés Poulin et Loutil (Pierre l'Ermite, pour les lecteurs de la *Croix*). La collection précieuse de leurs conférences dialoguées de Saint-Roch (qui comprend déjà : *Dieu*, l'*Ame*, la *Religion)* s'augmente cette année d'un nouveau volume consacré à l'étude de l'histoire des religions. C'est merveille de voir comment des gens qui sont maîtres de leur sujet, réussissent à en condenser les plus substantiels enseignements en des formules lumineuses, admirablement venues, accessibles aux intelligences les plus rétives. Le problème des religions est un de ceux qui revient le plus souvent dans l'argumentation des incrédules contemporains. On en a donné à Saint-Roch, avec un excellent exposé, une résolution tout à fait satisfaisante. Peu de prêtres sont en état de faire par eux-mêmes les recherches critiques et études que comporte ce point délicat de controverse religieuse. Le livre de MM. Poulin et Loutil leur offre, toute prête pour la digestion, une érudition facile, puisée aux bonnes sources, dont ils pourront faire grand profit, non seulement au point de vue de leur foi personnelle, mais aussi dans leurs conversations et dans tous les genres de leur enseignement pastoral. Ajoutons que ce volume offre en outre, dans son Introduction et ses notes, une riche bibliographie du sujet, qui constituera pour les plus curieux et studieux un excellent instrument de travail. Voici la matière des conférences contenues dans ce recueil : *Le Paganisme — Les dieux de l'Inde — Boudha — Mahomet — Le Judaïsme — Transcendance du christianisme.*

Toutes nos félicitations et nos meilleurs souhaits de bon succès continu aux savants conférenciers de Saint-Roch.

La Religion démontrée, par le P. Hillaire, ancien professeur au grand séminaire de Mende. — Deuxième édition. — Un volume in-12 compact de 620 pages ; broché, *franco* 3 fr. 75 ; cartonné, 4 francs. — A Mende, chez Mlle Pansier, libraire.

Il y a de tout un peu, beaucoup même, dans ce petit manuel encyclopédique : de la philosophie, de la théologie, de l'apologétique, du catéchisme, de l'histoire et des histoires, de l'argumentation et de l'éloquence, de l'érudition et de l'ascétisme. Malgré l'apparente multiplicité des richesses variées qu'il offre au lecteur, le volume garde son unité de plan et justifie très suffisamment son titre.

L'auteur a voulu grouper, sous une forme très élémentaire, à l'usage des familles pieuses, des collèges, des laïques curieux de s'instruire, l'ensemble des enseignements et principales thèses qui concourent à démontrer la vérité de la religion catholique, à en faire ressortir les beautés et les providentielles adaptations à la bonne conduite de la vie humaine. C'est un excellent résumé, vraiment très complet, de tout ce qu'un bon catholique doit savoir pour défendre efficacement sa foi et la communiquer, au besoin, autour de lui. Les catéchistes en pourront, croyons-nous, tirer grand profit, et aussi, bien entendu, les catéchisés de toute nuance, ceux-là surtout qui sont un peu plus avancés et fréquentent, sous quelque nom qu'on les désigne, les cours d'instruction religieuse plus développés, les catéchismes de persévérance par exemple ou la préparation d'examens supérieurs de religion. L'auteur donne de temps en temps des références bibliographiques, trop rarement à notre avis, et nous serions bien tentés de lui reprocher les petites « histoires » ou anecdotes dont il émaille parfois certaines de ses pages *sans citation de sources*, si nous ne savions qu'il n'a point voulu adresser son œuvre aux savants de profession, mais bien à une classe de besogneux intellectuels qui n'ont certainement ni le goût ni le loisir d'aller consulter les auteurs.

Comme œuvre de vulgarisation et manuel pratique de « religion démontrée », l'ouvrage est très réussi. Une première édition a été épuisée dans les seuls diocèses de Mende et de Viviers avant de pénétrer dans le grand public. Celle-ci aura la même bonne fortune. Pour un troisième tirage, nous nous permettrions de souhaiter une impression meilleure, moins fine, moins compacte. Ce livre doit être lu et beaucoup lu par des gens qui lisent peu ; il faut donc faire en sorte qu'il soit typographiquement aisé et agréable à lire.

Institutiones theologiæ dogmaticæ specialis. — *Tractatus de Deo Uno et Trino*, auctore B. Jungmann. — Un volume in-8° de 380 pages, 4 fr. 50. — Ratisbonne, Pustet.

La théologie dogmatique de Jungmann est bien connue. Nous sommes heureux d'informer nos lecteurs de la publication que vient de faire la maison Pustet, de Ratisbonne, de la 5e édition du traité *De Deo Uno et Trino*.

La Mère de Dieu et la Mère des hommes. — IIe partie : *La Mère des hommes*, par le P. Terrien, S. J. — Deux volumes in-12 de 610 et 550 pages, 8 francs. — Paris, Lethielleux.

On se souvient peut-être du soin qu'avait pris l'*Ami du Clergé* de recommander avec quelque instance à l'attention de ses lecteurs deux volumes du P. Terrien, publiés sous ce titre : *La Mère de Dieu*. Le succès a justifié pleinement nos prévisions. Le bon souvenir que garde le clergé de cette première excellente étude sur la